

MPILHLT RESEARCH PAPER SERIES

Carlos Herrejón Peredo

Violencia (DCH)

No. 2023-07
http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4422398

Social Sciences Research Network (SSRN) eLibrary
ISSN 2699-0903 · Frankfurt am Main



Violencia (DCH)*

Carlos Herrejón Peredo**

1. Introducción

La voz violencia, fuerza o coacción (en latín *violentia*, *vis*, *ímpetus*, *coactio*) se define en el *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, como "ímpetu de una cosa mayor, que no se puede repeler, […] o más claramente: es la coacción física para sufrir o hacer algo".[1] La violencia ha llegado a tener un significado muy amplio, primeramente, aplicado a las fuerzas de la naturaleza, pero también a cualquier agresión o "fuerza física que se usa con el propósito de hacer daño", sin referencia al forzamiento de la voluntad o a la coacción.[2]

El campo semántico del concepto y término violencia va más allá del derecho; se vincula con la teología moral, ocupa lugar en la ética filosófica, en la antropología y en la psicología. Trataremos la violencia según algunos autores del derecho canónico, en particular del indiano, y según misioneros del Nuevo Mundo, así como disposiciones legales de los siglos XVI al XVIII, con alguna proyección posterior.

La voz violencia se relaciona estrechamente a otras, como miedo, guerra, esclavitud y homicidio. En su conjunto todas hacen referencia a una perturbación producida por un agente externo al que padece la violencia, perturbación de diverso grado. En el *Tesoro* de Covarrubias (1674) se da esta noción y explicación:

> Fuerza: la violencia que se hace a nuestra voluntad que, aunque siempre se queda en cuanto su naturaleza libre, escoge lo que le parece menor mal. En el cuerpo absolutamente se nos puede hacer fuerza por aquellos a los cuales no somos poderosos a resistir y nos han de llevar por fuerza o por grado a do quieren y hacer de nosotros lo que se les antojare. Proverbio: Do fuerza hay, derecho se pierde. A estas fuerzas se opone la justicia y el poder de los Reyes, a cuya cuenta está el defendernos y ampararnos. Violento: todo lo que se hace con fuerza y contra la natural inclinación, de donde nació el proverbio Nullum violentum perpetuum.[3]

---

* Este artículo forma parte del Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas (S. XVI-XVIII) que prepara el Instituto Max Planck de historia y teoría del derecho, cuyos adelantos se pueden ver en la página Web: https://dch.hypotheses.org.

** Centro de Estudios de las Tradiciones, El Colegio de Michoacán, México.

1 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40 De his quae vi metusve causa fiunt, No. 387. La traducción está tomada de la edición de Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 446.

2 Gómez de Silva (1988), Pág. 721.

3 Covarrubias Orozco (1674), Fols. 19r, 210v.

En esta voz vamos a tratar las clases de violencia (2); los efectos de la violencia y el miedo sobre el acto voluntario (3); la violencia en varios campos del derecho (4); los niveles de violencia y de esclavismo en el Nuevo Mundo (5); la aplicación del principio "compulsión a la fe" (6); contra la violencia en leyes y manuales (7); y un balance historiográfico (8).

Una salvedad. El violento, aun cuando las más de las veces significa el que ejerce la violencia contra otro, puede referirse solo a un ánimo esforzado, que en cierta manera se hace violencia a sí mismo para alcanzar alguna meta difícil. Tal es la interpretación que suele darse al versículo del Evangelio: "Y desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia y los violentos lo arrebatan".[4] No es este el sentido que se da aquí a la voz violencia.

2. Clases de violencia

Diferentes clasificaciones obedecen a distintos criterios, principios o fundamentos de clasificación. Las clases de violencia aparecen en los autores a menudo sin el principio de clasificación, lo cual resta claridad al intento. Hemos, pues, añadido esos principios o criterios que subyacen a las enumeraciones de clases de violencia. En lo más general y atendiendo a su origen, la violencia se divide, conforme a Santiago Magro y Eusebio Buenaventura Beleña,[5] en divina y humana. La fuerza divina (que los griegos llaman fuerza mayor) es aquella a la que los hombres no pueden resistir en manera alguna, como cuando Dios lanza rayos o centellas, o cuando algo semejante acontece en virtud de providencia divina.

La violencia humana, desde el punto de vista de la moralidad, es legítima o mala. La legítima es la fuerza que el juez ejerce rectamente, para que alguien haga o no haga una diligencia, no sin ajustarse a las buenas costumbres y a las disposiciones del derecho. La fuerza mala es toda violencia que se hace fuera de orden y contra derecho: la cual ciertamente, de sí misma y en sí misma contiene dolo. Esta mala violencia se divide en la que se infiere a la persona o a la cosa. En la primera entran las injurias, las contumelias, las heridas y las muertes violentas; a la segunda corresponde el introducirse en lo ajeno, el usurparlo o despojarlo, y por propia privada autoridad prohibir al dueño y poseedor que posea y tenga la cosa.[6]

---

[4] Mt 11, 12.

[5] Magro y Buenaventura Beleña (1788). Magro (1693-1732) y Buenaventura Beleña (1736-1794), ambos de la provincia hispana de Guadalajara, parientes entre sí y doctores en Derecho Canónico por la Universidad Complutense. Autores de *Elucidationes ad quatuor libros Institutionum Imperatoris Justiniani: opportune locupletatae legibus, decisionibusque Juris Hispani*. El primero escribió desde el inicio de las *Elucidaciones* hasta el título 26 del libro tercero; de ahí hasta el final es obra de Buenaventura Beleña, quien además actualizó toda la obra a la luz de nuevas leyes, incluidas las relativas a las Indias. Se avecindó y murió en la Guadalajara mexicana, siendo oidor de su Real Audiencia.

[6] Magro y Buenaventura Beleña (1788), Tomo IV, Tít. 2 De vi bonorum raptorum, No. 2, Págs. 75-76.

Atendiendo al criterio de voluntariedad humana, Pedro Murillo clasifica la violencia en absoluta y condicional:

> Si es absoluta, quita la libertad, si alguno, agarrando violentamente la mano de la mujer, la hace escribir que ella quiere casarse con él. Sin embargo, la voluntad no puede tolerar esta coacción o violencia. Ni puede llamarse consentimiento, violentado así. [...] Si es *condicional*, se llama violencia de parte del inferente; y de parte del sujeto que la padece se llama *miedo*.[7]

Esta división general corresponde a la que dio santo Tomás, partiendo de Aristóteles, de violencia simplemente y mixta:

> Hay dos clases de coacción o de violencia; una, que genera una necesidad absoluta, y tal violencia es llamada por el Filósofo violencia simplemente, como cuando alguno corporalmente empuja a otro a moverse; otra, que genera una necesidad condicionada, y a ésta llama el Filósofo violencia mixta, como cuando alguien arroja sus mercancías al mar a fin de no arriesgarse; y en este acto violento, aunque lo que se hace no sea de suyo voluntario, sin embargo, consideradas las circunstancias aquí y ahora, sí es voluntario; y porque los actos se realizan en cosas particulares, por lo mismo es voluntario simplemente, pero bajo cierto aspecto es involuntario. Por lo tanto, esta violencia o coacción puede ser por consentimiento, que es acto de la voluntad; no así la primera.[8]

El Aquinate relaciona la violencia con el miedo, pues ambos constriñen a la voluntad de algún modo.

> Mas la primera violencia cae en actos corporales. Y como el Legislador toma en cuenta no sólo los actos internos, sino más los externos, de ahí que por violencia entienda coacción simplemente, de consiguiente distingue la violencia respecto al miedo. Pero ahora se trata del consentimiento interior en el cual no cae coacción o violencia que se distinga del miedo. Así, pues, en vista de nuestro propósito, es lo mismo coacción que miedo. Y el miedo, conforme a los jurisperitos, es un azoramiento de la mente a causa de un peligro actual o futuro.[9]

De tal manera, hay una violencia mixta, donde lo que se hace no es en sí un acto voluntario, pero en determinadas circunstancias es también voluntario; es decir, hay violencia o coacción que puede influir sobre el consentimiento, como, poniendo otro ejemplo, si alguien por graves amenazas firma un contrato que le es desfavorable: en sí no quiere firmar, pero ante las amenazas opta por firmar. Esta violencia produce miedo en quien la padece. La llamada simplemente violencia genera una necesidad absoluta: se obliga físicamente sin ningún consentimiento de quien la padece; en cambio, la violencia mixta genera una necesidad condicionada: decido hacer lo que no quiero en razón de las circunstancias. El miedo me obliga, pues constriñe mi voluntad. En este sentido a menudo se identifica violencia con miedo, no

[7] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro IV, Tít. 1 De sponsalibus et matrimoniis, No. 37; Murillo Velarde (2005), Vol. 3, Pág. 499. En otro lugar a la violencia absoluta también la llama precisa: Libro I, Tít. 40 De his quae vi metusve causa fiunt, No. 387.

[8] Aquino (1948), Summa Theologiae, Pars III, Supplementum, q. 47, a. 1, Págs. 808-809.

[9] Aquino (1948), Summa Theologiae, Pars III, Supplementum, q. 47, a. 1, Págs. 808-809. Me aparto de la versión que aparece en Murillo Velarde (2005), Vol. 3, Libro IV, Pág. 500, porque contiene una errata en la misma edición latina y de consiguiente en la traducción: donde dice el Aquinate *impellit ad motum*, se transcribió *impellit ad metum* y se tradujo impele al miedo, en vez de impele al movimiento o a moverse.

sin riesgo de entrar en confusiones, puesto que la violencia es un acto, en tanto que el miedo es una emoción que conduce a actuar.

En cuanto a la causa instrumental con que se infiere la violencia, se clasifica en pública y en privada. La pública es la que se hace con armas, en tanto que la privada sin ellas.[10] Algunos ejemplos de violencia pública, conforme a Lucio Ferraris: si alguno formara un proyecto de llevar a cabo un tumulto y sedición y levantara en armas a hombres esclavos o libres y una vez armados los congregara; si alguno anduviese públicamente con armas para hacer daño; si alguno, mediante hombres armados, arrojara al posesor de su casa o del campo o de la nave, lo golpeara y lo sometiera; si alguno llevara a cabo un incendio en una junta, en una reunión o en un tumulto; o estuviera presente en un incendio con objeto de robar, o prohibiese al dueño salvar sus cosas del incendio; si alguno mediante convocación o sedición atacare edificios o poblaciones ajenas, entrando a la fuerza y arrebatara los bienes ahí existentes; si alguno con malévolo engaño impidiere que los juicios se lleven a cabo con seguridad, o que los jueces juzgaran como es debido; si alguno, habiendo convocado a algunos, hiciere fuerza para que alguien fuese azotado y golpeado, aunque no muriera.[11]

Otro criterio de clasificación se da cuando la violencia se ejerce respecto a la posesión de alguna cosa o derecho. Se divide en violencia ablativa, turbativa, inquietativa, expulsiva y compulsiva. La violencia ablativa ocurría cuando se quitaba a alguien algún bien mueble por la fuerza; la violencia turbativa se daba cuando alguien era turbado en la posesión de un bien, en otras palabras, cuando dos o más teniendo litigio judicial de posesión sobre una y misma cosa, uno turbaba al otro. La violencia inquietativa se daba cuando alguno era inquietado, no en la posesión misma, sino en su uso; en otras palabras, había violencia inquietativa, cuando alguno, sin tener ni la posesión ni juicio de posesión de la cosa, sin embargo, a la fuerza u ocultamente, inquietaba o no dejaba a otro que utilizara la cosa pacífica y quietamente. La violencia expulsiva ocurría cuando alguno era arrojado de la posesión de su pertenencia, o con mayor precisión, referida a bienes inmuebles, cuando alguien era echado fuera de su casa o de su posesión; en caso de llevarse a cabo con armas, el que la infería estaba sujeto a la Ley Julia sobre violencia pública; pero si se daba sin armas, a la Ley Julia sobre violencia privada. Finalmente, la violencia compulsiva se daba cuando alguno era obligado a dar o enajenar su pertenencia.[12]

---

[10] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40 De his quae vi metusve causa fiunt, No. 387.

[11] Ferraris (1746), Vol. 7, Vis, Cols. 1227-1232. Lucio Ferraris (1687-1763), franciscano nacido en Solero, Italia, lector jubilado, examinador sinodal y consultor del Santo Oficio. Hay decenas de ediciones hasta 1899; varias de ellas ya con 10 vols. Migne siguió corrigiéndola y enriqueciéndola. Hay ejemplares en muchas bibliotecas de la monarquía española.

[12] Magro y Buenaventura Beleña (1788), Tomo IV, Tít. 2 De vi bonorum raptorum, No. 2, Págs. 76-77; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40 De his quae vi metusve causa fiunt, No. 387, Págs. 446-447.

Para cada uno de estos tipos de violencia, quien la había padecido tenía derecho de interponer interdicto, esto es, una acción posesoria para pedir en juicio sumario la posesión,[13] afectada en estos casos por la violencia: para la ablativa, el interdicto *Vi bonorum raptorum*; para la turbativa, si se trataba de bienes inmuebles, el interdicto *Uti possidetis*; si eran bienes muebles, el interdicto *Utrobi*; para la inquietativa, el interdicto *Quod vi, aut clam*; para la expulsiva, el *Unde vi*; y para la compulsiva le competía la acción y la excepción *Quod metus causa*.[14]

Tanto en el interdicto *Uti possidetis* como en el *Utrobi*, para la violencia turbativa, era necesario probar la posesión y la turbación conforme a la curia de justicia. En la Audiencia de México la prueba consistía "en la expedición de la Provisión Real de dos autos acordados por el mismo tribunal para explicar cómo los jueces inferiores deban conducirse tanto para recibir las pruebas de lo que ocurra, como para administrar justicia en ese juicio".[15]

El interdicto *Unde vi* para la violencia expulsiva requiere mayor explicación, pues:

> corresponde a quien fue despojado por violencia de la actual posesión, verdaderamente tal, natural o civil, justa o injusta, de un bien inmueble, para recuperar la posesión; y ante todo, a quien de este modo fue despojado, debe restituírsele en la misma medida, causa y lugar de donde fue arrojado [...] y ponerlo en la completa libertad que tenía, aunque despojado no haya poseído el campo mismo [...].[16]

Murillo afirmaba que el interdicto *unde vi (de violencia)* se aplicaba también en los casos en que uno arrojase por la fuerza u ocultamente a otro de la posesión, aunque el despojante no poseyera la cosa después o en el caso de que alguien mandara despojar o aprobase un despojo hecho en su nombre. La razón que aducía Murillo es que el despojante, creyendo tener derecho sobre la cosa, debería haberla pedido al juez en vez de tomarla por propia autoridad, poniendo en peligro la tranquilidad pública.

> Por esta razón, si alguien quita una cosa suya por la fuerza a otro que la detenta o una cosa en la que tenía algún derecho, pierde el dominio, si la cosa era propia del despojante, o el derecho que tenía sobre la misma. O si no tenía ningún derecho, debe restituirla junto con los frutos percibidos y además debe pagar el precio de la misma cosa a quien sufrió la violencia.[17]

La violencia compulsiva merece una importante aclaración. Se le clasificaba junto con especies de violencia que tenían que ver con la posesión de algo, como acabamos de ver. Pero también se le identificaba con una de las violencias generales, la que se contradistinguía de la violencia absoluta o simple y que se le llamaba condicional o mixta, lo cual no deja de

---

[13] "Conforme a la mente de Justiniano, el interdicto se define como la sentencia por la cual el magistrado manda o prohíbe que se haga algo entre aquellos que en especial contienden sobre posesión o cuasiposesión", Magro y Buenaventura Beleña (1788), Tomo IV, Tít. 15 De Interdictis, No. 1, Pág. 359.

[14] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40 De his quae vi metusve causa fiunt, No. 387; Magro y Buenaventura Beleña (1788), Tomo IV, Tít. 2 De vi bonorum raptorum, No. 2, Págs. 76-77; Ferraris (1746), Vol. 7, Vis, Col. 1229.

[15] Magro y Buenaventura Beleña (1788), Tomo IV, Tít. 15 De interdictis, No. 1, Pág. 360.

[16] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro II, Tít. 13 De restitutione spoliatorum, No. 100-101. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2004), Vol. 2, Págs. 104-105.

[17] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro II, Tít. 13 De restitutione spoliatorum, No. 100-101. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2004), Vol. 2, Págs. 104-105.

confundir, pues parece contravenir a una de las leyes de la clasificación que dice "debe ser fundada en el mismo principio, y por tanto ha de proceder por miembros verdaderamente opuestos entre sí".[18] De tal suerte, como en el caso se trata de diversos criterios de clasificación, hemos de decir que la violencia compulsiva también podía ser absoluta, así como las demás especies de violencia, como la ablativa, la turbativa, etcétera, podían ser de violencia absoluta o de violencia condicional, puesto que podían corresponder a principios distintos de clasificación. Sin embargo, los autores utilizan el término en uno y otro sentido; por lo que había que señalar mínimamente que la violencia compulsiva tenía estas dos acepciones, una general y otra particular.

Así pues, Murillo se refiere a la violencia compulsiva, llamándola también condicional o modificada, y se daba cuando alguien era obligado a hacer algo que de otra manera no haría. La desarrolla ampliamente en lo que se refiere a uno de sus efectos, el miedo con diferentes grados de intensidad,

> *El miedo, pues, es el temor de la mente a causa de un peligro presente o futuro* [...]. Es decir, *el acto de la voluntad que huye de un mal inminente.* Si la aprensión de un mal futuro sobrecoge vehementemente al ánimo, se da el miedo; si la aprensión de un mal inminente conturba, se llama temor. Si el mal que se aprende es permanente, se llama terror. Si amedrenta mucho, se llama pánico, si altera la disposición del ánimo, es pavor; si va más allá, perturbación mental [...].[19]

3. Efectos de la violencia y el miedo sobre el acto voluntario

Murillo, pues, vincula estrechamente la violencia con su efecto de miedo, exponiéndolo de esta manera:

> La violencia precisa y absoluta quita absolutamente lo voluntario, ya que el que la sufre del exterior, no tanto se mueve, sino que es movido. Sin embargo, aunque el miedo lo disminuya, no quita lo voluntario, [...] Ahí: *aunque si yo fuera libre, no hubiera querido, sin embargo, coaccionado quise.* De donde la Glosa: La voluntad coaccionada es voluntad. Y, por lo mismo, ningún miedo excusa de pecado a aquél que hace lo que es intrínsecamente malo.[20]

En esta cita vuelve a entrar cierta confusión, ya que en la violencia absoluta pueda entrar el miedo, no como su componente esencial, que es lo involuntario por quien la sufre, pero sí como parte de lo que se padece: el que es arrastrado al suplicio contra su voluntad, en general no deja de tener miedo ante la muerte que lo espera. Otra cosa es que lo amenacen seriamente de muerte, de la que se puede salvar, a condición que se decida hacer algo como firmar un contrato. Al hacerlo sin duda que hay violencia y miedo, pero condicionados, puesto que hay decisión voluntaria.

[18] Jolivet (1976), Págs. 71-72.
[19] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40 De his, quae vi metusve causa fiunt, No. 388. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 447.
[20] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40 De his quae vi metusve causa fiunt, No. 388. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 447.

Básica distinción con efectos diversos es la relativa al grado de miedo, que puede ser grave o leve. A fin de apreciar la gravedad del miedo, los canonistas acuden a una tipificación de corte psicológico: el "hombre constante", que nos parece convendría ligar con la ecuanimidad en circunstancias extremas, y que se pudiera llamar también valeroso. Murillo lo describe y aprecia de esta forma:

> El miedo grave, absolutamente tal, es el que se apodera de un hombre constante o constantísimo, [...] y vehementemente conturba su ánimo y no puede ser superado fácilmente y también se llama *miedo justo* y *miedo de mayor maldad* [...] *Hombre constante* se llama aquél que, por otra parte, es fuerte y no cobarde [...] Ahí: *miedo se entiende, quando es fecho en tal manera, que todo ome, maguer fuesse de gran corazón, se temiesse de él.* Para que se diga pues que el miedo cae sobre un varón constante se requieren dos cosas, a saber: que el mal que se teme sea grave, a juicio de los prudentes, y que se tema por motivo grave o probable, como inminente [...].[21]

La gravedad del miedo está en función de los factores que lo causan, cosa ligada a valores de subsistencia en diversos órdenes, no exentos en su concreción a diversos ámbitos culturales y a la posición social de quien padece el miedo. Murillo enumera varias causales, que como se podría apreciar, podrían variar en circunstancias diversas de tiempo, lugar y cultura:

> Miedo grave es el [que] infunde la muerte, la mutilación, la servidumbre, la pérdida de estado honorable, o de dignidad, la pérdida de los bienes, o al menos de una parte considerable de ellos, un suplicio cruel, los azotes, una larga cárcel, el destierro, el estupro, el adulterio y otros semejantes [...]; lo mismo es si todas estas cosas se temen, no sólo para sí, sino que sucedan a los hijos [...]: ya que por el amor, los padres temen más por sus hijos; pero si el que sufre el miedo fácilmente puede evitar estos males, no se considera miedo grave. El miedo de la falsa infamia es vano y despreciable, [...] pero el miedo de admitir un crimen del que se siga una verdadera infamia, es grave.[22]

Como se puede apreciar, el tema de la violencia puede aparecer en los ejemplos citados, pero no necesariamente. La complejidad del miedo en la práctica lleva a Murillo a sopesar diversas situaciones a partir de lo que llama temor reverencial o bien de las amenazas que pueden inhibir la libertad, en cuyo caso puede o no darse la violencia. El ir descendiendo a casos lo lleva finalmente a dejar el fallo en manos del juez. Asimismo, la levedad de un miedo no es difícil de establecer en muchos casos sin necesidad de recurrir al juez, a partir de otra tipificación psicológica que ofrece Murillo, el hombre pusilánime y medroso:

> El *miedo leve* es el vano temor de la mente, inmediatamente surgido de un mal leve y moderado, que no conturba al ánimo en forma vehemente, y fácilmente puede ser rechazado, y sólo se da en el hombre pusilánime y medroso, que teme las cosas que no hay que temer. Tal miedo es provocado por una leve infamia, una pequeña vejación y algo similar. Y suele ser llamado: *miedo injusto, improbable y vano* [...].[23]

---

[21] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40 De his quae vi metusve causa fiunt, No. 388. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 447.

[22] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40 De his quae vi metusve causa fiunt, No. 388. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 447.

[23] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40 De his quae vi metusve causa fiunt, No. 389. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 448.

Como se puede advertir, de nueva cuenta el miedo no necesariamente procede de violencia que inhiba lo voluntario totalmente; y, por otra parte, el término violencia va siendo suplantado por otro, la vejación, cuya gravedad está en función de diversos factores, como la edad.

Se propone otra clasificación del miedo atendiendo al origen que lo provoca, no al grado de intensidad. De tal manera se distingue miedo *ab intrinseco* y miedo *ab extrinseco*. El miedo *ab intrinseco* es aquel "que proviene de una causa natural y no libre, v.gr. de un naufragio, incendio, ruina, enfermedad, bestia feroz, etc.". En cambio, el miedo *ab extrinseco* es el que procede "de una causa libre, a saber, del hombre".[24] Esta distinción equivale a la que hicieran Magro y Buenaventura Beleña, según anotamos, a propósito, no del miedo, sino de la violencia.[25] Murillo subdistingue luego el miedo *ab extrinseco* en miedo provocado justamente y en miedo provocado injustamente, o lo que es lo mismo, miedo justo o injusto:

> *Justo* se considera aquél que es inferido por quien tiene derecho de inferirlo, v.gr. si el juez amenaza con la muerte del delincuente, que merece la pena de muerte, o si el obispo manda bajo censura cumplir los esponsales legítimamente contraídos. *Injusto* es cuando, el que lo infiere, no tiene derecho de inferirlo, sino que infiere el miedo, por medios injuriosos, v.gr. el ladrón que amenaza con la muerte, si no se le da dinero.[26]

De nueva cuenta se da una equivalencia entre miedo y violencia, con análoga subdistinción, que hacen Magro y Buenaventura Beleña respecto a la violencia humana.[27] Así, pues, se confirma la vinculación que suele darse entre violencia y miedo; pero, al mismo tiempo, se corrobora su distinción psicológica: la violencia es una conducta activa y el miedo una emoción que se padece, las más de las veces, como efecto de la violencia. Murillo Velarde pone más énfasis en el miedo en razón de las consecuencias jurídicas que ocasiona con la consiguiente licitud o ilicitud, validez o invalidez. Por lo mismo, trata de la nulidad de actos sacados a la fuerza por miedo; de actos que requieren mayor libertad, así como de rescisión de contratos por miedo.

4. La violencia en varios campos del derecho

Casos aparte de los analizados sobre la violencia que genera miedo y sus consecuencias morales o jurídicas, son los que podían darse en la legítima defensa, en el juramento, en el matrimonio, en el adulterio por coacción y en el estupro, así como en la recepción de órdenes sagradas con los compromisos que implicaban, en la violencia inferida a un clérigo, secular o regular, y la violencia que él podía ejercer; finalmente la violencia en la tortura.

---

[24] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40 De his quae vi metusve causa fiunt, No. 389. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 448.
[25] Magro y Buenaventura Beleña (1788), Tomo IV, Tít. 2 De vi bonorum raptorum, No. 2, Pág. 75.
[26] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40 De his quae vi metusve causa fiunt, No. 389. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 448.
[27] Magro y Buenaventura Beleña (1788), Tomo IV, Tít. 2 De vi bonorum raptorum, No. 2, Pág. 76.

Por lo que atañe a la violencia ejercida en defensa legítima, es doctrina común, expresada por Azpilcueta:

> Que la defensión sea moderada, que sólo aquello se haga, lo cual no se haciendo, no se podría evitar la injuria […] Por ende no sería lícito defenderse con mayor violencia de la que para restituir la injuria es necesaria, ni por consiguiente con armas, del que sin ellas acomete.[28]

Tocante al juramento hecho por violencia compulsiva, conviene saber que

> el juramento, aun sacado por fuerza, miedo, dolo o injuria, es simplemente voluntario, aunque sea relativamente involuntario, y por lo tanto es verdadero juramento y en consecuencia produce la obligación que surge naturalmente del juramento válido, y ni el miedo, ni la injuria, ni el dolo hacen que falte al juramento lo sustancial para su valor, a no ser que tal vez el dolo o el error versen acerca de la sustancia de la cosa jurada; porque entonces no obliga tal juramento, por el hecho de que tal dolo o error quitan el consentimiento, sin el cual no puede subsistir el juramento.[29]

Por lo que atañe al matrimonio, la violencia podía darse en varios momentos. Desde los esponsales se requería una deliberación exenta de violencia; de tal suerte, "los esponsales sacados por la fuerza absoluta son inválidos, pues tal violencia quita la libertad".[30] En contra del consentimiento libre para casarse estaba la violencia absoluta que quitaba esa libertad; de manera "ni puede llamarse consentimiento, así violentado", y por lo mismo no había matrimonio, a pesar de que se contrajera de labios para afuera. Era el primer impedimento dirimente; y aun cuando no hubiera violencia absoluta, pero sí la justa y suficiente a fin de producir un miedo grave, este invalidaba el matrimonio.[31]

Otro impedimento dirimente del matrimonio y vinculado a la violencia es el rapto, entendido como "la abducción violenta de cualquier mujer, virgen, corrupta o aun meretriz, de un lugar a otro, con objeto de contraer matrimonio". Esa violencia, por tanto, implicaba que el rapto ocurría sin voluntad de la mujer. El impedimento "perdura mientras la mujer esté en poder del raptor, y por lo tanto cesa cuando ella es depositada en un lugar seguro y libre, y entonces ya puede contraer con ella válida y lícitamente".[32]

Por lo que hace al adulterio por coacción,

> si la mujer es oprimida violentamente por fuerza concreta y absoluta, o si creyendo inculpablemente que era su marido, fue conocida por otro hombre, o si se casa con otro hombre pensando que su marido probablemente está muerto, como entonces no se da culpa, tampoco se da pena de adulterio. […] Si por un miedo grave fue conocida, será castigada con pena extraordinaria, no con ordinaria, porque, aunque el miedo no quita, disminuye, sin embargo, lo voluntario y, sin dolo malo, del que disculpa el miedo, no se comete el adulterio, en orden a la pena ordinaria.[33]

---

28 Azpilcueta, Manual de confessores, Cap. 15 Del quinto mandamiento, No mataras, ¶ 3, Págs. 148-149

29 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro II, Tít. 24 De Jure jurando, No. 218. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2004), Vol. 2, Pág. 201.

30 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro IV, Tít. 1 De sponsalibus et matrimoniis, No. 2. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 3, Pág. 473.

31 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro IV, Tít. 1 De sponsalibus et matrimoniis, No. 37. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 3, Págs. 499-501.

32 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro IV, Tít. 1 De sponsalibus et matrimoniis, No. 41. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 3, Pág. 503.

33 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De adulteriis et stupro, No. 186. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Págs. 144-145.

En cuanto al estupro, que en sentido estricto es la ilícita desfloración de una virgen, sin pacto conyugal precedente, y en sentido lato se entiende como cualquier intercambio carnal ilícito, ya sea con virgen, una viuda honesta, e incluidos los menores, ofrece el siguiente desarrollo:

> El estupro es triple: uno es el *absolutamente violento*, a saber, cuando una virgen contra su voluntad, ésto es, atándola de manos y pies, más aún, pidiendo auxilio a gritos, es oprimida con fuerza violenta: otro es el *voluntario*, cuando la misma virgen consiente en su desfloración; finalmente, otro es el *relativamente violento*, a saber, cuando la virgen es estuprada por miedo, dolo, o fraude.[34]

Asienta Murillo enseguida que el estupro voluntario no difería de la simple fornicación. Pero para efectos del castigo el estupro relativamente violento se asimilaba al absolutamente violento, pues en ambos casos se castigaba con la pena capital. Sin embargo, en caso de que a pesar de la violencia, no se hubiera logrado la desfloración, se castigaba con destierro o con azotes. Llama la atención que no obstante lo dicho de la desfloración por miedo, dolo o fraude, asimilada a la desfloración violenta, se asiente que si la doncella consentía con fraudes y engaños, "el estuprador no es castigado con la pena ordinaria de muerte, de otra forma, casi siempre debería infligirse al estuprador la pena capital, ya que casi nunca faltan tales promesas y persuasiones".[35]

Hasta aquí reseñamos la violencia en el estupro, tema que sigue tratando Murillo con amplitud. Pero no pasamos adelante sin advertir el enorme peso que se daba a la desfloración, así como el silencio sobre la violación violenta en caso de mujeres solteras, divorciadas o viudas ya desfloradas, como si todas consintieran en esa violencia.

En cuanto a la coacción para recibir órdenes sagradas brevemente se afirma que el ordenado fuera capaz de razón y tuviera la intención, al menos habitual, de recibir órdenes, pues debía consentir libremente en su nuevo estado. Si consintió, aunque obligado por el miedo, valía la orden conferida, porque la voluntad coaccionada es voluntad. Empero, si fue absolutamente renuente, por ejemplo, si detenido por fuerza se le ordenaba, era inválida la ordenación.[36] Queda claro que a esa renuencia absoluta correspondía una violencia absoluta.

Respecto a la violencia inferida a un clérigo, secular o religioso, desde el II Concilio de Letrán se estableció la excomunión de acuerdo al canon 15 de ese concilio:

> Si alguno por instigación del demonio se hace reo de este sacrilegio al poner manos violentas sobre un clérigo o un monje, queda sometido bajo el vínculo de la excomunión y ningún obispo pretenda absolverlo (a no ser que urja peligro de muerte), hasta que sea presentado ante el papa y reciba su mandato.[37]

La expresión "por instigación del demonio" no significa que el agresor tuviera que estar poseído por el demonio, sino que lo hacía con conocimiento y consentimiento de que era malo.

---

[34] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De adulteriis et stupro, No. 187. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Págs. 145-146.
[35] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De adulteriis et stupro, No. 187, Vol. IV, Pág. 145. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Págs. 145-146.
[36] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De temporibus ordinationum et qualitate ordinandorum, No. 209.
[37] Hemos precisado el número del concilio y corregido el número del canon consultando.

En otras palabras, como toda censura esta excomunión suponía que había culpa moral grave. Esta medida implicaba un privilegio para el estado clerical. Por eso se le llama privilegio del canon, cuyo sentido final era la protección de la dignidad de ese estado. Poner manos violentas es figura retórica que no solo comprende violencia con las manos, sino con cualquier parte del cuerpo o con cualquier instrumento. Debe tratarse de una acción exterior contumeliosa, que implique injuria, que, aunque respecto del cuerpo sea leve, respecto del honor sea una grave injuria. Por tanto, no solo se consideran las heridas, golpes, persecución física, envenenamiento, muerte por cualquier vía, empujones, sino también privarlo de su libertad de movimiento, deteniéndolo con violencia. Se excluyen las solas palabras ofensivas, lo que ahora llamamos violencia verbal.

Y por supuesto no entraba la violencia en defensa propia contra el clérigo injusto agresor, ni sobre el clérigo que era hallado en actos torpes con parientes del agraviado, ni sobre el que abandonando su hábito clerical se mezclaba en desórdenes, tiranías, asesinatos y sediciones. Tampoco entraba una sentencia de destierro que no implicara violencia física. Incluso no contaba para excomunión la violencia contra el clérigo tabernero, juglar, bufón, goliardo o carnicero, si no se corregía dejando esos oficios o hábitos, después de triple amonestación.[38]

Tocante a la violencia que infería un clérigo, como norma general se establece que "sobre todo a los constituidos en órdenes mayores, les está prohibido golpear a otros, incluso a los delincuentes". De manera que a ni a laicos ni a otros clérigos. En este último caso se precisa que el superior eclesiástico, en razón de disciplina y corrección, podía castigar moderadamente por propia mano a clérigos o religiosos que le estaban subordinados; pero "si los golpean inmoderadamente, aun por motivo de corrección, caen en la excomunión *Si quis suadente,* […] y, son enviados a destierro". Cuando el clérigo o religioso por graves delitos se hacía acreedor a ser capturado, encarcelado, atormentado o enviado a galeras, esto lo haría el superior eclesiástico por medio de laicos o de legos. Los maestros y preceptores, aunque fueran clérigos, podían golpear moderadamente a sus discípulos por motivo de corrección, con una percusión que no fuera violenta. En todo caso los clérigos que debían corregir a otros "deben tener ante los ojos que la verdadera justicia tiene compasión; en cambio la falsa, tiene desprecio". Volviendo a la norma general:

> El clérigo que golpea gravemente a una persona, aun laica, incluso una sola vez, a causa de la grave repugnancia que tal percusión tiene con el estado y la mansedumbre clerical, debe ser depuesto, aun sin anteceder ninguna advertencia […]. Pero si lo golpea levemente, debe ser castigado al arbitrio del superior, conforme a la cualidad del delito. Si amonestado no se enmienda, sino que frecuentemente golpea, por aquí y por allí, aun levemente, debe ser depuesto.[39]

---

[38] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 39 De sententia excomunicationis, suspensionis et interdicti, No. 400, 414, 415.

[39] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 25 De clerico percussore, No. 262-263. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Libro V, Pág. 199.

El tormento o la tortura, aun cuando abolida en el derecho canónico desde hace muchos años, estaba presente en canonistas del siglo XVIII y aún del XIX.[40] Era una de las investigaciones o inquisiciones que ordenaba el juez para probar el delito y la persona que lo cometió. Comportaba la aplicación de medios violentos para arrancar la confesión al reo, aun cuando no aparezca el término violencia. Asienta Murillo Velarde que se trataba de una investigación severa, o más dura,

> a la que no hay que llegar cuantas veces el reo, por testigos de vista u otros, está plenamente convicto, aunque esté renuente y niegue el delito: porque a un remedio extraordinario, cual es la tortura, no hay que llegar, a no ser que falte el remedio ordinario de la prueba legítima.[41]

De tal manera quedaba la puerta abierta para la tortura, bien que se hicieran salvedades en el sentido de que debía ser moderada y según las circunstancias del reo. Mas finalmente, si había indicios de su culpabilidad y el reo se negaba a reconocerlo, podía ser torturado hasta por tres veces, conforme a citas que hace el propio Murillo Velarde del derecho y de autores como Gregorio López y Juan de Hevia Bolaños.[42]

5. Niveles de violencia y esclavismo en el Nuevo Mundo

Si bien se ha aludido a la violencia al tratar la guerra y la esclavitud, hasta ahora no se ha desarrollado el tema de la violencia contra los indios en el contexto del siglo de la conquista de América, asunto que ahora vamos a reseñar a partir de otros autores, misioneros canonistas casi todos, y de algunas disposiciones legales.

Dos son los aspectos principales que abordan los autores por tratar, respecto a la violencia inferida a los indios. Por una parte, rechazan la violencia en el proceso de conversión al cristianismo, como contraria a la libertad del acto de fe; al mismo tiempo explican una cierta compulsión a la fe, no violenta sino razonada. Por otra parte, describen y denuncian la violencia padecida por los indios en diferentes formas, como contraria a derecho natural y positivo. Entreveradas con esas denuncias se fueron dando leyes que regularizaban el tratamiento a los indios. No advertimos ni en los misioneros ni en la legislación, casuística, un desarrollo teórico sistemático sobre la violencia en sí misma, como se da en los autores del siglo XVIII. En cambio, varios de esos misioneros canonistas sí hacen ese tipo de desarrollo al hablar de

[40] Sin embargo, conviene traer a colación una intervención del Magisterio, sobre la tortura, esto es, la violencia para obtener la confesión de un crimen. En el siglo IX había sido condenada por el papa san Nicolás I: "cosa que ni ley divina ni humana de ninguna manera admite, como que la confesión deba ser espontánea, no forzada, ni sacada de manera violenta, sino declarada de manera voluntaria" San Nicolás I, Respuesta a consulta de los Búlgaros, sobre la confesión de crimen, que no debe ser sacada con violencia, año 866: Enchiridion Symbolorum (1963), No. 648, Pág. 216.

[41] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 1 De accusationibus, inquisitionibus et denuntiationibus, No. 14. La traducción está tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Libro V, Pág. 36.

[42] López, Las Siete Partidas, Partida VII, Tít. 30 De los tormentos; Hevia de Bolaños, Curia Philipica, Parte III, Párrafo 16, No. 1-20, Págs. 228-232.

guerra y esclavitud. Un problema metodológico estriba en que la violencia de todo tipo está inmersa en la guerra y en la esclavitud, aun cuando no se la nombre explícitamente, y, por otra parte, la violencia se da más allá de la guerra y la esclavitud. Por lo mismo, en estos otros autores y normas subyace en general un concepto amplio de violencia que rebasa con mucho la noción canónica y jurídica.

Punto de partida imprescindible para referirse a la violencia, la guerra y la esclavitud en el Nuevo Mundo es el temprano debate que se suscitó a partir de la pretensión española de apoderarse de las tierras descubiertas, para lo cual se invocó la llamada donación pontificia de Alejandro VI en la bula *Inter caetera* de 1493. Esa donación estaba condicionada por el deber de la Corona de promover la conversión de los indios mediante misioneros virtuosos que los imbuyeran en la fe cristiana y en buenas costumbres. La reina Isabel así lo entendió, como se desprende de su testamento de 23 de noviembre de 1504, donde encarga el cumplimiento de ese deber, precisando que no se consienta ni se dé lugar a que los indios "reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, mas manden que sean bien y justamente tratados; y si algún agravio han recibido, lo remedien y provean".[43] Sin embargo, a raíz de los hechos se fue contradiciendo esa voluntad, al grado que en pocos años la población sobreexplotada de las Antillas fue reducida a violencia, despojo y dura esclavitud. La conciencia cristiana de un misionero dominico, Antonio de Montesinos, estalló en un sermón de denuncia en la isla de La Española, noviembre de 1511, cuestionando la servidumbre de los indios, la guerra, muertes, estragos, opresión, excesivos trabajos, por sacar y adquirir oro cada día. El reclamo llegó hasta la Corte donde fue rechazado en un primer momento, pero luego habiendo convocado a teólogos y juristas, se dieron las *Leyes de Burgos* o *Reales ordenanzas para el buen regimiento y tratamiento de los indios*, mismas que fueron sancionadas por el rey Fernando el 27 de diciembre de 1512. Sus disposiciones se enmarcaban en un cierto proteccionismo, pero a fin de cuentas esas leyes plantearon las bases en vistas al aprovechamiento de la mano de obra del indígena, donde se abría la puerta para que ese trabajo fuera forzado en el marco de la encomienda. Serían severamente criticadas por fray Bartolomé de las Casas.[44] Un resultado político de las Juntas de Burgos fue que dos de sus concurrentes, Juan López de Palacios Rubios, doctor en Cánones, y el dominico fray Matías de Paz, elaboraran un texto llamado *Requerimiento*, esto es, un discurso que debería leerse a los indios a fin de que voluntariamente aceptasen la predicación cristiana y se sometieran a la Corona española. De no aceptar, se les sometería por la fuerza.[45]

El requerimiento efectivamente fue utilizado tanto en el virreinato de Perú como en el de Nueva España, particularmente en la década de 1530. En este contexto aparece una destacada denuncia contra la violencia, la guerra y la esclavitud en el Nuevo Mundo.[46] Se trata del licenciado Vasco de Quiroga, uno de los oidores de la Segunda Audiencia de Nueva España, antes

[43] Aguayo Spencer (1970), Pág. 91.
[44] Pizarra (2013*)*, No. 1.
[45] Rojas (1999), Págs. 123-137.
[46] De la extensa bibliografía sobre estos temas señalo Hanke (1977) y Carrillo Cázares (2000).

juez en Orán, y luego obispo de Michoacán. Siendo oidor, escribió la *Información en derecho*, fechada en México el 24 de julio de 1535, cuyos objetivos eran, por una parte, echar por tierra una provisión real del 20 de febrero de 1534[47] que permitía la esclavitud de los indios y, por otra, recomendar la creación de cierto tipo de pueblos, tomando como modelos principales la *Utopía* de Tomás Moro y el cristianismo primitivo.[48]

Quiroga, al combatir la esclavitud, utiliza indistintamente los términos fuerza y violencia y lo aplica en tres niveles de la realidad que se vivía: el primero se refiere al estado generalizado de violencia, no solo en la esclavitud, sino en los robos y daños sobre los indios, en sus personas y en sus bienes, tanto por parte de los españoles como de caciques tiranos. Esta violencia generalizada partía del falso supuesto, asumido por la provisión real, de que los indios eran objeto de guerra justa, porque se resistían y rebelaban al dominio español, incluso con la fuerza. Quiroga lo desmiente aclarando que los indios no hacen guerra, sino que "su natural defensa es el huir, como aquestos huyen, alzándose a los montes de miedo, espanto y temor de todo esto".[49] El requerimiento legal que debía hacerse a los indios para que aceptasen el dominio español, no lo entendían,[50] de manera que los esclavistas decían que los iban a requerir y persuadir, pero en realidad era

> a confundir e enredar y enlazar como a pájaros en la red, para dar con ellos en las minas […] porque haya más lugar su deseo que es éste de poblar las minas: rapiñas, robos, fuerzas, opresiones, tomas e violencias, tomándoles, talándoles y comiéndoles y destruyéndoles lo que tienen, y casas e hijos y mujeres […].[51]

Lo peor era que primero se ejercía la violencia y luego se hacía el requerimiento: "las intolerables fuerzas y violencias y que les hacen los cristianos españoles, llevándolas por adalides delante de los requerimientos, persuasiones y apercibimientos que se les manda por las instrucciones que llevan que les hagan primero que la guerra".[52] Una situación que propiciaba la violencia era la dispersión de los indios:

> a causa del gran derramamiento de los indios y de estar así como están por los campos solos, donde no les dejan de hacer males y daños, robos y violencias, y tomas de tamemes y comidas, y de hijos y mujeres, sino solamente el que no quiere, porque el que quiere, que son casi todos los españoles, bien sabe que no tiene de qué se temer.[53]

[47] Texto en Konetzke (1953), Vol. 1, Págs. 153-159.
[48] Quiroga (1985).
[49] Quiroga (1985), Pág. 95.
[50] Además, el requerimiento redactado por Palacios Rubios (1513), en sí era injusto, pues implicaba la expropiación política de los indios. El aducir la bula *Inter caetera* de Alejandro VI, 1493, no era título legítimo de conquista, pues por una parte el papa no tenía dominio temporal sobre las tierras descubiertas y tomando en cuenta otra donación, la hecha al rey de Portugal en 1497, más bien supone que la donación es de tierras "de los infieles que le quieran reconocer por señor y pagarle tributo", Bravo Ugarte (1960), Pág. 20. Quiroga afirma expresamente el derecho de los indios a sus tierras y jurisdicción. Respecto a la bula lo que le interesa subrayar es que España tiene el deber de difundir la fe e imbuir a los indios en buenas costumbres.
[51] Quiroga (1985), Pág. 94.
[52] Quiroga (1985), Pág. 163.
[53] Quiroga (1985), Pág. 100.

Sigue diciendo Quiroga, que, en todo caso, si llegaran a resistir, sería "defensa justa e natural, lícita y permitida de todo derecho humano, divino y natural. Pues "todas las leyes y derechos proclaman que es lícito repeler la fuerza con la fuerza.[54]

Un segundo nivel de violencia era el enfocado directamente a la esclavitud, lo que constituye uno de los meollos argumentativos de Quiroga en su alegato. Al efecto cita al cardenal Cayetano en su comentario a la *Suma Teológica* de santo Tomás: "al hombre libre se le hace violencia personal continuamente, mientras se le retiene como esclavo".[55] De manera especial, Quiroga señala el caso de aquellos esclavos que desde niños fueron hurtados para la esclavitud y de los adultos engañados con el mismo fin:

> huérfanos y no huérfanos, robados y hurtados siendo niños, y engañados siendo grandes, de que hay también mucha copia entre estos naturales, que tampoco son ni pueden ser esclavos por ningún transcurso del tiempo que sea, porque están en continua fuerza e violencia opresos, y puédense huir y absentar de sus amos cada y cuando que vieren tiempo.[56]

En el razonamiento de Quiroga esto implicaba que entre los indios no había esclavitud, sino servidumbre, y lo ya dicho, que no había condiciones para una guerra justa contra ellos.

El tercer nivel de violencia, señalado por Quiroga, es el extremo de ella contra los indios, por la cruel explotación de su mano de obra: "para echarlos en las minas, donde muy en breve mueran mala muerte, y vivan muriendo y mueran viviendo como desesperados".[57] Señal indeleble de tamaña violencia era marcar a todos con fuego:

> ahora poco ha, se vieron en esta ciudad muchos traídos a vender, y vendidos herrados en los carrillos con el hierro que ellos dicen de su Majestad, y sin esperar sentencia ni aprobación desta Audiencia Real, y sin perdonar a mujeres ni a niños ni a niñas menores de catorce años, hasta los niños de teta de tres o cuatro meses, y todas y todos herrados con el dicho hierro tan grande que apenas les cabe en los carrillos, y al fin todos pasados por un rasero sin distinción de edad ni de sexo.[58]

En la base de la denuncia contra la violencia estaba el reconocimiento de la calidad humana en los indios, así como la dignidad de toda persona, valor que Quiroga deriva especialmente de la redención universal, puesto que ellos son "hombres humanos y dóciles, y redimidos por la misma sangre que nosotros [...] por Aquél, que también por ellos como por nosotros murió y se puso en la cruz los brazos abiertos para recibir a todos, acerca del cual no hay acepción de personas".[59] Además el calificativo que Quiroga emplea para referirse a los indios en aquellas condiciones deplorables es de "miserables", término y concepto que en un canonista como él hace referencia a una tradición jurídica que arranca de Constantino y que en su aplicación a los indios del Nuevo Mundo ocasionó un debate sobre la competencia de juris-

---

54 Quiroga (1985), Pág. 95.
55 Quiroga (1985), Pág. 139.
56 Quiroga (1985), Pág. 138.
57 Quiroga (1985), Pág. 94.
58 Quiroga (1985), Pág. 182.
59 Quiroga (1985), Págs. 99, 171.

dicción para protegerlos: si era de los obispos o si era de la audiencia, tema que ha expuesto Thomas Duve.[60] Quiroga utiliza tal calificativo como oidor y como obispo.

6. Aplicación del principio "compulsión a la fe"

La opción para introducir el cristianismo, según Quiroga, era contraria a la violencia y discurría por dos caminos: el Evangelio y una potestad ordinativa. Los indios no resistían la predicación evangélica, si esta les era ofrecida:

> como vino Cristo a nosotros, haciéndoles bienes y no males, piedades y no crueldades, predicándoles, sanándoles y curando los enfermos, y en fin, las otras obras de misericordia y de la bondad y piedad cristiana; de manera que ellos en nosotros las viesen: consolando al triste, socorriendo al pobre, curando al enfermo y enseñando al que no sabe y animando al que teme y se escandaliza y de miedo huye; […]; porque de ver esta bondad se admirasen, y admirándose creyesen, y creyendo se convirtiesen y edificasen, *y glorifiquen a nuestro Padre celestial* y no pensasen, viendo las obras de guerra, tan contrarias a las palabras de la predicación de la paz cristiana que se les dice y predica, que se les tractaba engaño; antes conociesen y viesen claro que se les traía verdad, salud y salvación, y provecho para los cuerpos y para las ánimas.[61]

Al mismo tiempo, Quiroga sostiene la necesidad de un poder regitivo, regulativo y ordenativo de parte de la Corona española que conservara a los indios, quitara lo malo y mejorara lo bueno.[62] Parte de un supuesto tácito: la conquista estaba consumada y los españoles no se irían, de manera que era del todo ilusorio clamar por el abandono de la tierra. Asimismo, parte de una persuasión que comprobaba día con día, por sí mismo y por testimonios: los indios vivían bajo tiranía desde antes de la conquista y seguían viviendo así bajo sus caciques.[63] El poder regitivo, regulativo y ordenativo, desde luego no era para destruir, sino para edificar, partiendo del reconocimiento que a los mismos infieles les quedaban "sus propios derechos, dignidades, leyes y jurisdicción"; "lo que era propio suyo destos naturales no se les puede quitar".[64] Pero las tiranías de barbarie que pesaban sobre ellos sí eran objeto de repulsa por parte de ese poder regitivo y en este caso "contra éstos tales, y para este fin y efecto, cuando fuerzas hobiese, por justa, lícita y santa, *guardada la debida proporción*, ternía yo la guerra, o, por mejor decir, la pacificación o compulsión de aquéstos, «no para su destrucción sino para su edificación.»" Y lo confirma citando a san Agustín a través de san Antonino de Florencia: "donde hay autoridad debe prohibirse que los inicuos hagan el mal y ha de obligárseles al bien".[65]

---

60 Duve (2011), Págs. 32-33.
61 Quiroga (1985), Pág. 68.
62 Quiroga (1985), Pág. 201.
63 Quiroga (1985), Págs. 72-77.
64 Quiroga (1985), Págs. 80, 81, 91, 92.
65 Quiroga (1985), Pág. 79.

De tal suerte, Quiroga opta por la implantación del derecho contra las violencias de los españoles y de los caciques, así como por el establecimiento de lo que llama mixta policía, esto es una organización de la sociedad, en particular de las poblaciones indígenas, donde los indios, por una parte, convivieran y se rigieran comunitaria y participativamente en los bienes y en el trabajo, y por otra, donde la fe cristiana se difundiera y se viviera, no por la violencia, sino por las obras de misericordia, cosas ambas que él mismo se esforzaba por hacerlas realidad sobre todo en los pueblos de Santa Fe.[66] Alrededor de un año después de la *Información* de Quiroga el obispo de México, fray Juan de Zumárraga, extendió un parecer sobre la esclavitud de los indios, coincidente en varios puntos con Quiroga, pero en forma muy sintética. A nuestro propósito dice:

> Es injusta, tiránica y violenta toda ley, constitución, ordenanza, mandato o aun costumbre que va contra el honor de Dios o de la fe católica y de su propagación y predicación; lo mismo si va contra la conversión de los infieles, directa o indirectamente y contra la utilidad común de los pueblos, o si fomenta el pecado. […] El modo de predicar y extender la fe por todo el orbe no es otro que el que usó y enseñó Cristo, verdadero Señor de todo el mundo y legislador sapientísimo […] en paz, sabiduría, instrucción, humildad, benignidad, mansedumbre, liberalidad […].[67]

Bartolomé de las Casas, entre 1537 y 1538, escribe el tratado *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Dentro de una argumentación escolástica que echa mano de la naturaleza, de sabiduría grecolatina y, desde luego, de la tradición judeocristiana, en especial los Evangelios, reitera de muchas maneras que el único modo de propagar la fe es "la forma y el modo que Cristo instituyó y observó en sus obras para predicar su evangelio y su ley; fueron en alto grado persuasivos en lo que toca al entendimiento y suavísimamente atractivos en cuanto a la voluntad". Esto implica lo que ya había sido decretado por el IV Concilio Toledano, conforme a cita del mismo Las Casas, "que en adelante a nadie se ha de hacer fuerza para que crea".[68]

Dedica luego un capítulo para discutir el modo contrario de predicar el Evangelio, esto es con previa sujeción política, no voluntaria.

> Pero como ningún infiel, ni sobre todo los reyes de los infieles, querrían someterse voluntariamente al dominio de un pueblo cristiano, o al de algún príncipe, indudablemente sería menester llegar a la guerra. Ahora bien, la guerra trae consigo estos males: el estrépito de las arma; las acometidas e invasiones repentinas, impetuosas y furiosas; las violencias y las graves perturbaciones; los escándalos, las muertes y las carnicerías; los estragos, las rapiñas y los despojos; el privar a los padres de sus hijos, y a los hijos de sus padres; los cautiverios; el quitarles a los reyes y señores naturales sus estados y dominios; la devastación y la desolación de ciudades, lugares y pueblos innumerables.[69]

Por tanto, aun cuando se les predicara el evangelio de manera pacífica, pero después de una sujeción violenta, "no querrán oír ni esperar nada de lo que se les dice, no teniendo por digna otra cosa sino el deplorar sus miserias y su suerte infeliz". En tal caso el usar la fuerza para que

66 Quiroga (1985), Págs. 77, 172, 176, 199, 205, 206-207; Warren (1977).
67 Herrejón Peredo (Ed.) (1984), Págs. 181-182.
68 Casas (1975), Págs. 333, 319.
69 Casas (1975), Págs. 343-344.

se acepte el Evangelio, sería peor: "Y si se echara mano de la violencia, lo que sería agregar otro mal al primer mal, no tendrían interés, ni pondrían esfuerzo ni atención cualquiera [...] Porque con la violencia se aumentan la tristeza, el llanto y las angustias; y nada violento es durable".[70]

Como se advierte esta afirmación vale para cualquier calidad de violencia, justa o injusta, como una de las experiencias humanas generales. Se acerca, pues Las Casas, al concepto filosófico de violencia, tomando tales efectos de Aristóteles, según el cual, "lo violento es triste y deplorable"[71] y de santo Tomás de Aquino: "y lo que es contrario a la voluntad causa tristeza. Ya que la tristeza se da en aquellas cosas que nos suceden no queriéndolas nosotros".[72]

> Lo violento, que es algo fuera de la inclinación natural de una cosa natural, impide el propósito en la prosecución de un movimiento voluntario ya empezado, y se opone también a que empiece; por donde la violencia tiene el carácter de ímpetu que hace fuerza y, por tanto, no puede dejar de ser una cosa triste y deplorable.[73]

De esta manera se inserta Las Casas en la tradición sobre el concepto de violencia, fundamentado en la filosofía y empleado por juristas y canonistas, bien que la perspectiva sea diferente, pues al denunciar la violencia inferida a los indios, la entiende en todas las formas y clases, sin dar sus definiciones. Sin embargo, en la última cita se percibe que se está refiriendo principalmente a la violencia mixta o condicional, según la explicación de Murillo: se hace algo, no porque sea arrastrado físicamente a hacerlo, sino porque se decide a hacerlo en vista de la necesidad, cosa lamentable.

Cristóbal de Cabrera, un humanista y teólogo que llegó a Nueva España hacia 1532, estuvo un tiempo al servicio de fray Juan de Zumárraga; pero luego que Quiroga fue consagrado obispo, colaboró estrechamente con él, de 1538 a 1544. Retornó a Europa y luego de unos diez años, radicó en Roma donde escribió varias obras sobre la Sagrada Escritura y, en 1582, concluyó un tratado sobre la compulsión a la fe: *De solicitanda infidelium conversione, iuxta illud evangelicum Lucae XIIII, Compelle intrare, Christophori Cabrerae Presbyteri theologi Tractatus, ad amicum quaerentem eiusdem Evangelici verbi expositionem ac sensum*.[74] [Tratado acerca de la conversión de infieles que se debe procurar, conforme a aquello del Evangelio de Lucas,

---

[70] Casas (1975), Págs. 354-355.

[71] "Se llama necesario aquello que es la causa cooperante sin la cual es imposible vivir [...] Constituyen también lo necesario la violencia y la fuerza, es decir, lo que nos impide y detiene, a pesar de nuestro deseo y de nuestra voluntad. Porque la violencia se llama necesidad, y por consiguiente la necesidad es una cosa que aflige [...]. Finalmente, la fuerza es una necesidad [...]. La necesidad envuelve la idea de algo inevitable, y con razón, porque es lo opuesto al movimiento voluntario y reflexivo", Aristóteles (1980), Libro V, Cap. 5, Págs. 79-80.

[72] Aquino (1950), Liber V, Lectio VI, Págs. 225-226.

[73] Casas (1975), Pág. 355. En otras obras de Las Casas, principalmente en la *Brevísima destrucción de las Indias* (1552, 1981), se refiere ampliamente a la guerra y a la esclavitud que necesariamente implican el concepto violencia o fuerza, en todas sus formas, bien que no siempre se utilice el término de manera expresa.

[74] Campos (1965) dio a conocer la ubicación del tratado manuscrito: Biblioteca Vaticana, Colección Barberini, Códice Misceláneo Vat. Lat. 5026, Fol. 29r-50v. Más datos sobre la vida y obra de Cabrera en Ruiz (1997), Págs. 59-126.

14: *Oblígalos a entrar*, dedicado a un amigo que pide la exposición y el sentido del mismo texto evangélico].[75]

La obra contiene veinte capítulos divididos en dos partes: la primera cubre quince de ellos, donde se expone el problema de la compulsión a la fe desde la teología y el derecho; aquí desfilan citas de la Sagrada Escritura, del *Corpus Juris*, y la doctrina de san Agustín, san Jerónimo, san Gregorio y santo Tomás de Aquino, así como de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Alonso de la Veracruz. Se rechaza la compulsión que priva de la libertad y se propone una que no la suprime. En los cinco capítulos de la segunda parte se propone a Vasco de Quiroga como un modelo de la compulsión admisible y deseable, esto es, la que integra una deliberación o libre razonamiento sobre motivos de credibilidad del anuncio de la fe cristiana. Se trata, pues, de una compulsión en sentido muy amplio, el necesario y suficiente para explicar la obligación, el *compelle* de que habla el Evangelio de san Lucas.

Cabrera distingue tres modos de esta compulsión admisible, el primero es que haya milagros en la predicación del Evangelio, acontecimientos extraordinarios, fuera del curso natural de las cosas, que obligan a reflexionar, desechando dudas y encaminando a su recepción. Un segundo modo de esta compulsión se da en la persistente predicación de la palabra de Dios con todo género de argumentos comenzando con las promesas de dicha sin fin y las amenazas de eterna condenación, hasta mostrar el amor misericordioso de Dios manifestado en la pasión, muerte y resurrección de su Hijo por todos los hombres. La tercera vía de compulsión consiste en la fuerza del testimonio fiel de una vida íntegra, sincera, del todo congruente con lo que predica, cuya consecuencia fundadamente esperada es la conversión al Evangelio. El modo óptimo de convertir a los infieles a la fe católica sin necesidad de milagros, es la conjunción de la predicación y el ejemplo de vida, esto es, que un predicador apostólico, anuncie santamente el Evangelio, lleno de bondad y piedad, de santa y ejemplar vida, sirva y favorezca a los no creyentes con generosidad y abnegación, haciéndose todo para todos a fin de ganarlos para Cristo. He aquí una atracción en general eficiente, sin negar la aceptación voluntaria, pues le precede un progresivo razonamiento.

En consonancia con la doctrina que antecede vienen luego los capítulos en que el autor trata de don Vasco de Quiroga, proponiéndolo como modelo en el empleo de este método.[76] Dice en efecto Cabrera: "Y puesto que como suele decirse, el ejemplo es más elocuente que las palabras, no estará de más ni nos será difícil proponer aquí uno, tan digno de alabanza como de imitación, del cual hemos sido testigos oculares y copartícipes".[77]

De tal suerte resume la manera como Quiroga evangelizaba y convertía, a través de las obras de misericordia, particularmente en los pueblos de Santa Fe. Concluye con esta afirmación: "Así, pues, del modo antes dicho es como aquel siervo fiel y prudente, enviado por Dios a los caminos y encrucijadas donde se hallaban los infieles, los compelía a entrar en la fe y en

75 Campos (1965), Págs. 129-155, publicó cinco capítulos de ese tratado en su original latino y en traducción, los relativos a Quiroga, con un amplio estudio introductorio titulado: "Métodos misionales y rasgos de Don Vasco de Quiroga según Cristóbal Cabrera, Pbro".

76 Campos (1965), Págs. 124-125.

77 Cabrera (1965), Pág. 142.

sus misterios, a aceptar el bautismo, que es la puerta de los demás sacramentos y del reino de los cielos".[78] En otras palabras, lo dicho por Quiroga en la *Información en derecho* concuerda con lo que Cabrera vio y palpó en los años de convivencia con quien había escrito que lejos de la violencia, las obras de misericordia eran el camino para la evangelización, argumento vivo en los debates sobre la conquista.

Conviene advertir que tal compulsión admisible a partir de la frase evangélica "*compelle eos intrare*", como lo hace Cabrera en su tratado, era un lugar común desde tiempos medievales a propósito de la conversión de infieles. Fray Alonso de la Veracruz, misionero agustino y maestro universitario, entre 1553 y 1554 alude en general a interpretaciones que se dan a ese versículo lucano; pero, al camino indicado por Cabrera y otros, Veracruz sobrepone la autoridad del sumo pontífice para obligar a los infieles a entrar en la fe.[79] A principios del siglo XVII el franciscano fray Juan de Torquemada también menciona de paso la frase evangélica.[80]

Seis años después de que Cristóbal de Cabrera concluyera el manuscrito reseñado, el jesuita José de Acosta publicaba en Salamanca la obra *De procuranda indorum salute*, donde en forma muy parecida a Cabrera descarta la violencia, subrayando el carácter libre del acto de fe:

> Nada se opone tanto a la recepción de la fe como toda fuerza y violencia. Pues la fe no es sino de los que quieren, como a modo de proverbio se aduce aquello de Agustín que otras cosas se pueden hacer al hombre aun cuando no quiera, pero el creer únicamente al que quiere. Por lo cual la mansedumbre y la suavidad se recomiendan muy especialmente a los predicadores del Evangelio, mostrando toda mansedumbre para con todos los hombres. Y en otro lugar, corrigiendo a quienes resisten a la verdad no sea que Dios les dé penitencia y recapaciten […] Por tanto, puesto que es voluntario y libre para cualquiera obedecer al Evangelio creyendo y la fe de otros no puede brotar por la violencia, sino la de los demonios, el oyente ha de ser conducido de manera suave y benévola, no arrastrado a la fuerza.[81]

Antes del tratado de José de Acosta ya se habían publicado las *Leyes Nuevas* del 20 de noviembre de 1542, por las que se prohibió la esclavitud de los indios, se limitaron las encomiendas y se normaron los nuevos descubrimientos sin perjuicio de los indios.[82] Para llegar a ellas, junto a la voz de Quiroga se habían levantado otras, principalmente la de Bartolomé de las Casas,[83] que abogaron contra las violencias inferidas a los indios, en particular la guerra y la esclavitud, y propusieron un camino análogo al de Quiroga.

Sin embargo, la violencia contra los indios no tardó en reaparecer, sobre todo en la guerra chichimeca, ocasionada por el descubrimiento de las minas de Zacatecas, que implicó una mayor presencia tanto hispana como criolla, de otras etnias indias y de castas, hacia el Bajío y el norte, regiones habitadas por chichimecas nómadas. En momentos muy críticos de esa guerra Vasco de Quiroga denunció la violencia ejercida contra ellos en carta al Consejo de Indias de 17 de febrero de 1561, donde señala que esos indios eran capturados con el pretexto que hacían guerra, siendo que:

---

78 Cabrera (1965), Pág. 154.
79 Veracruz (1994), Pág. 191. Comentario en Heredia (2008), Págs. 157-208.
80 Torquemada (1969), Tomo III, Págs. 151-152.
81 Acosta, De procuranda indorum salute, Libro I, Cap. 13, Págs. 58-59.
82 Zavala (1967), Págs. 107 y ss.
83 Casas (1981).

> para justificar la culpa de otros de malvivir, tienen negros e indios ladinos que algunas veces saltean por allí cerca, se la echan a éstos [los chichimecas] para hacerlos esclavos y echarlos en las minas y venderlos como lo hacen y lo peor es que también con las mujeres con los niños y niñas y criaturas que traen a los pechos con que se vienen a baptizar […] contra provisión patente de su Majestad en que se manda que cualquier chichimeca que haga algún delicto no los hagan esclavos ni los captiven, sino que se haga información de delicto y de las personas culpadas; y contra el culpado sólo se proceda por esta Audiencia Real que reside en México y oídas las partes, ella sola haga justicia dello contra los que parescieren culpados, y no paguen justos por pecadores.[84]

La guerra chichimeca reviste un grado de complejidad mucho mayor de lo referido en la carta de Quiroga, y mereció que un misionero agustino, fray Guillermo de Santa María, redactara entre 1575 y 1580 un tratado, en que por una parte describe a los chichimecas y por otra discute los aspectos morales jurídicos de esa guerra y la esclavitud consiguiente. Refiere el principio de que es lícito repeler la fuerza con la fuerza.[85]

El tratado de fray Guillermo de Santa María se inscribe en una serie y en un proceso histórico, donde se expresaron otros muchos autores y autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, respecto a esa guerra. Punto culminante fue el decreto del Tercer Concilio Provincial Mexicano del 16 de octubre de 1585, en que se asumen los pareceres de órdenes religiosas y consultores sinodales, y en cuyo primer punto se decreta "que no se puede hacer la guerra a fuego y a sangre a los chichimecas ni el cautiverio perpetuo de ella derivado". Los padres conciliares lo comunicaron en carta al rey, subrayando las intolerables injusticias, tiranías, robos y agravios, que habían padecido los chichimecas, hechos que sin duda implicaban grave violencia, aun cuando no se expresara el término.[86]

La doctrina de los autores referidos respecto a la compulsión a la fe tiene como uno de sus fundamentos el Magisterio de la Iglesia, que desde la Edad Media se expresó acerca de la libertad de coacción para abrazar la fe, por parte de infieles y en especial por judíos. [87] Ya en 1199 Inocencio III había estatuido que "ningún cristiano los obligue [a los judíos] a venir al bautismo, forzados o sin querer". Pero si cualquiera de ellos se pasaba a los cristianos de manera espontánea, que su voluntad fuera manifiesta en razón de la fe. Esta no se daba, si el que llegaba al bautismo era forzado. Y agregaba que ningún cristiano sin potestad pretendiera dañar a los judíos en sus personas o arrebatarles sus cosas por violencia, ni cambiar las buenas costumbres que tuvieran en la región que habitaban.[88] El mismo Inocencio III en carta al arzobispo de Arlés, declaró: "Es contrario a la religión cristiana el que alguien siempre forzado

---

[84] Quiroga (1965), Págs. 155-158.
[85] Santa María (2003), Pág. 214.
[86] Carrillo Cázares (2000), Vol. 1, Págs. 372-373; Vol. 2, Págs. 717-719.
[87] Por ejemplo, en el caso de la coacción a judíos, el Concilio IV de Toledo (663), en Colección de Cánones de la Iglesia Española, Tomo II, Concilio IV de Toledo, Págs. 304-305. En términos parecidos se desarrolla la consulta a Nicolás I sobre la evangelización de los Búlgaros San Nicolás I, Respuesta a consulta de los Búlgaros, sobre la libertad de coacción en la recepción de la fe, año 866: Enchiridion Symbolorum (1963), No. 647, Pág. 216. Más advertencias sobre la conversión de los judíos, en Alejandro II, Carta al Príncipe de Benevento, 1065: Enchiridion Symbolorum (1963), No. 698, Pág. 229.
[88] Inocencio III, Constitución "Licet perfidia iudaeorum", 1199: Enchiridion Symbolorum (1963), No. 773, Pág. 247.

y completamente opuesto sea obligado a recibir y guardar el cristianismo". En seguida hace la distinción fundamental entre forzado y no forzado, coaccionado y no coaccionado.

> El que con amenazas y suplicios violentamente es atraído, y para no padecer daño recibe el sacramento del bautismo, este tal, así como el que de manera fingida accede al bautismo, recibe impreso el carácter de cristiano, y él mismo, como el que quiere de manera condicional, aunque absolutamente no quiera, ha de ser obligado a la observancia de la fe cristiana […] Pero aquél que nunca consintió, sino que contradijo completamente, no recibe ni la realidad ni el carácter del sacramento, porque vale más contradecir de manera expresa, que consentir mínimamente; así como aquél otro que es obligado a incensar los ídolos, de manera violenta, contradiciendo por completo y reclamando, no recibe nota de algún reato.[89]

Esta distinción entre violencia absoluta y violencia condicional, que viene de Aristóteles y pasa por el Aquinate, es retomada por los canonistas especialmente por Murillo Velarde como vimos.

El bautismo de judíos seguía siendo tema de atención por parte del Magisterio en el siglo XVII, como aparece en Decreto del Santo Oficio, a propósito del bautismo de una niña hebrea bautizada por una mujer sin consentimiento de sus padres, en el que se declaró:

> y aunque los hijos de los hebreos no puedan ser bautizados contra la voluntad de sus padres; sin embargo, si de hecho son bautizados, vale el bautismo y se imprime el carácter. Esa hija bautizada ha de ser criada por cristianos, la mujer debe ser amonestada fuertemente para que tenga cuidado en el futuro; y se notifique al pueblo que no es lícito bautizar a los hijos de Hebreos contra la voluntad de sus padres; pues aunque el fin sea bueno, los medios no son lícitos.[90]

7. Contra la violencia en leyes y manuales

Posteriormente a las *Leyes Nuevas* se fueron dando otras disposiciones legales en contra de fuerzas y violencias hechas a los indios, que junto con las anteriores fueron recogidas y comentadas por Juan de Solórzano Pereyra en publicación de 1648, la *Política Indiana*. Dos ejemplos: "Está prohibido el servicio personal de los indios forzados que se solía dar a los españoles para sus casas y aprovechamientos particulares, y con cuánta razón y aprieto está prohibido". Y otra que especialmente prohíbe el que a los indios se les obligue a dar servicio en las minas: "a trabajos tan graves no se puede obligar".[91]

El cúmulo de leyes reunidas por Solórzano Pereyra fue aumentando gracias a otro compilador, Antonio de León Pinelo, hasta que en 1680 el rey Carlos II autorizaba la publicación de la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, en donde podemos destacar varias que prohíben diversas formas de violencia o fuerza contra los indios, como el despojo de sus bienes, falta de libertad en sus disposiciones, el excesivo tiempo de trabajo, la coacción al trabajo,

---

89 Inocencio III, Carta "Maiores Ecclesiae causas" a Ymberto arzobispo de Arlés, 1201: Enchiridion Symbolorum (1963), No. 781, Pág. 251.

90 Decreto del Santo Oficio sobre el bautismo de niños dado contra la voluntad de sus padres, sancionado por Urbano VIII en 1639: Enchiridion Symbolorum (1963), No. 1998, Pág. 444.

91 Solórzano Pereyra, Política Indiana, Libro II, Cap. 3, Pág. 68, ¶ 3-5; Libro II, Cap. 16, Pág. 133, ¶ 7.

violencia y maltrato en diversos servicios prestados en ciudades. Bien se sabe que estas leyes eran en la mayoría cédulas reales para casos particulares, pero que contenían principios generales que en virtud de analogía y jurisprudencia eran aplicables en casos semejantes.[92]

En cuanto a diversos despojos que padecían los indios en sus bienes, ya se había dado una ley imperial que lo prohibía, datada en Malinas desde el 4 de agosto de 1540; Felipe II la precisa en Monzón el 11 de octubre de 1573, aclarando que si luego de esa ley

> se hubiere hecho algún despojo de Indios por cualquiera persona que sea, aunque pretenda tener título de ellos, y haya pasado a hacerle por su propia autoridad, usando de fuerza, o violencia, contra otro, que los posea, nuestras Reales Audiencias, quitando en tal caso la fuerza y despojo, lo restituyan al estado que tenía antes del, y reserven a cada una de las partes su derecho a salvo, así en posesión, como en propiedad; y el que quisiere mover pleito sobre los dichos Indios, alzada la fuerza, sea oído, conforme a la ley referida.[93]

En cuanto que los indios dispongan libremente en sus cosas, se excluye sean violentados en ello conforme a cédula de Felipe II en el Pardo el 16 de abril de 1580: "Que los Indios no reciban agravio y tengan entera libertad en sus disposiciones, sin permitir violencias".[94]

Por lo que se refiere a horas excesivas de trabajo, se dio mandamiento en el contexto del trabajo de indígenas llamado mita en el virreinato del Perú, parecido al repartimiento laboral de Nueva España. La mita, existente desde la época prehispánica, se adaptó para los tiempos hispanos en vistas sobre todo de la producción minera, lo cual generó abusos de violencia, como el retener a los indios por más tiempo del pactado. Las quejas llegaron a Felipe III, quien el 12 de diciembre de 1619, en Madrid mandó que

> Ningún Indio de mita, o voluntario, sea detenido en las labores por más tiempo del que toca a la mita, o hubiere contratado, porque de estas detenciones violentas se les recrecen innumerables daños, y es uno de los abusos, que con mayor cuidado se han de impedir, y castigar, favoreciendo, y cautelando su libertad, de tal manera, que no padezcan violencia, ni apremio.[95]

Un trabajo importante sobre todo para el comercio del virreinato del Perú era el de remar a través del río de La Magdalena, en la actual Colombia, para comunicarse con el mar Caribe. Lo estuvieron haciendo los indios, pero con insistencia pedían se les quitase por los abusos y apremios de que eran víctimas. Se vio entonces la posibilidad de que fueran sustituidos por negros, pero mientras tanto seguirían los indios con la protección legal de Felipe III, dada en Valladolid el 24 de noviembre de 1601:

---

92 Visión general, con algunos ejemplos, de la legislación para indios, en particular la que implicaba buen tratamiento y destierro de violencia: Aranda Mendíaz (2006), No. 12, Págs. 277-294 (en especial Págs. 288 y 289); y del mismo sobre la mujer india: Aranda Mendíaz (2006), No. 20, Págs. 175-200.

93 Recopilación, Libro II, Tít. 15, Ley 125 Que las Audiencias conozcan de despojos de Indios, y después se proceda conforme a la ley de Malinas, Fol. 206.

94 Recopilación, Libro VI, Tít. 15, Ley 11 Que las minas no se labren por partes peligrosas, y se procure, que los indios trabajen en ellas de su voluntad, Fol. 256v.

95 Recopilación, Libro VI, Tít. 12, Ley 26 Que los Indios no sean detenidos por tiempo excesivo, y los Virreyes, Presidentes, y Gobernadores señalen las horas, Fol. 245.

> No se puede excusar por ahora que los Indios continúen el trabajo que tienen en la boga del Río Grande de la Madalena (aunque se ha reconocido que tiene inconvenientes), porque no cese el comercio con las provincias del Nuevo Reino y tráfico de las mercaderías y otras cosas que se llevan de España, en que los indios también son interesados. Y para proveer en esto lo que más conviene, ordenamos al presidente que procure disponer como los dueños de las canoas compren Negros que sirvan la boga y navegación; y entre tanto que hay número suficiente, se continúe con los menos Indios que fuere posible, y a éstos no se les pueda apremiar por fuerza, o contra su voluntad; y lo disponga de forma que movidos del buen tratamiento, satisfacción de sus jornales y recompensa del trabajo, prosigan paga de sus jornales pareciere, que se debe proveer, de cuenta a la Audiencia, que ordenará lo que más convenga, y de todo nos avisará con puntualidad.[96]

A pesar de las leyes proteccionistas ya dadas desde mediados del siglo XVI, había necesidad de reiterarlas y precisarlas ante variantes de esa violencia. Un ejemplo, los abusos y la violencia contra los indios al obligarlos a servir sin previo concierto de buen tratamiento y paga. A esto obedeció cédula de Felipe III del 17 de julio de 1622: "No haya esta violencia, y servicio de Indios libres, contra su propia voluntad, guardando su libertad, de forma, que la obligación a servir, sea por concierto, a quien quisieren, o mejor los tratare y pagare".[97]

Como disposición general que implicaba la invalidez del acto de fe proveniente de la violencia bélica, hubo temprana disposición en la legislación indiana que culminó con la prohibición de la guerra contra los indios para convertirlos a la fe, e inclusive para cualquier otro fin; excepto, si la agresión partía de los indios, habría guerra justa. Tal es el caso de las disposiciones de Carlos V, 26 de junio de 1523, Valladolid; 20 de noviembre 1528, Toledo; Carlos II y la reina gobernadora: "Establecemos y mandamos que no se pueda hacer ni haga guerra a los indios de ninguna provincia para que reciban la santa fe católica o nos den la obediencia, ni para otro ningún efecto".[98]

En 1668 el obispo de Quito, Alonso de la Peña Montenegro, publicaba por primera vez el *Itinerario para párrocos de indios*.[99] Este manual de moral y pastoral fue ampliamente difundido y consultado en la América española hasta principios del siglo XIX, desde los seminarios y casas de estudio de los religiosos hasta en la práctica del ejercicio ministerial. En el Tratado Décimo del Libro Primero, se refiere a los misioneros y se pregunta si es menester que hagan milagros, en prueba de la fe que predican a los infieles, para que ellos estén obligados a recibirla. Responde negativamente, precisando que la vida virtuosa y santa del misionero ya es gran milagro.

En seguida pregunta si para la conversión de los infieles será mejor entrar con estrépito de armas o apostólicamente sin ellas. Su respuesta, resumiendo a Juan de Solórzano, es doble: parte del principio teológico sobre el acto de fe, semejante a lo asentado por José de Acosta:

---

96 Recopilación, Libro VI, Tít. 13, Ley 26 Que se compren Negros para la boga del Río de La Madalena, y en el ínterin sirvan Indios, Fol. 507.

97 Recopilación, Libro VI, Tít. 16, Ley 56 Que los Indios de las ciudades sirvan en ellas, y los Gobernadores provean, que sean bien tratados, Fol. 267.

98 Recopilación, Libro III, Tít. IV, Ley 9 Que para hacer guerra a los indios se guarde la forma de esta ley, Fol. 25.

99 Peña Montenegro, Itinerario. Alonso de la Peña nació en Padrón, La Coruña, en 1596, estudió en Salamanca, fue consagrado obispo en 1654 y murió en 1687.

"la fe es acto del entendimiento, que lo quiere la voluntad libre; y no será admitida libremente, si por temor y violencia de armas la reciben, y será nulo el bautismo que reciben con fuerza". Por tanto,

> no será bueno hazer guerra a los infieles a título de convertirlos, y hazerlos Christianos a fuerza de armas, […] aunque sea el intento bueno, no lo será la guerra, por ser medio malo, y desproporcionado para la pureza de la Fé; pero llevar armas para defensa y resguardo de los Ministros, para que esos Bárbaros no se desmanden a matarlos, y que se asegure el fruto que se pretende, como dize la segunda sentencia, no ay quien lo contradiga, y muchos ay q lo afirman.[100]

Luego recomienda "arbitrios de buena experiencia, para que cojan el fruto que pretenden entre Bárbaros los Predicadores del Evangelio".[101] En libros siguientes Alonso de la Peña, con razones y leyes, se pronuncia contra el trabajo personal de los indios de carga, así como contra el servicio personal a que los obligaban los encomenderos, y contra la coacción para que trabajaran en las minas.[102]

El tema de la violencia inferida a los indios fue cediendo el paso a conceptos más generales como el de vejaciones y maltrato con la consiguiente legislación proteccionista en que la misma *Recopilación* citada es abundante. Pero el alto nivel de las doctrinas y de las cédulas reales requería en su aplicación ser urgida por disposiciones más locales y específicas. Un ejemplo de ello son las *Ordenanzas, y preceptos y direcciones*, que publicó en 1685 el obispo de Michoacán, Juan de Ortega Montañés. Tales disposiciones estaban enderezadas principalmente a ambos cleros de su obispado, como medidas disciplinares para evitar faltas y fomentar virtudes. En cuanto al trato con los indios, señala que hay reiterados mandatos del rey para que los eclesiásticos "pongamos sumo cuidado en que los naturales no sean vejados, molestados ni trabajados por los curas, Beneficiados, Doctrineros, ni otro algún eclesiástico, así secular como regular, con pretexto alguno de los que suelen proponer por excepción de las vejaciones".[103]

En consecuencia, el obispo mandaba:

> que en ninguna manera ni con pretexto alguno (aunque sea el de no acudir a Misa o no querer que sus hijos vayan a ser enseñados a la doctrina o otro semejante), encarcelen, azoten, ni maltraten por otro modo, ni de palabra, indio, ni india alguna, por sí ni por medio de otras personas, ni los manden castigar, según iba propuesto, ni los graven con trabajo alguno, hallándose entendidos que habemos de ser vigilantísimos en cuidar si se excede o se falta en lo más mínimo de lo que ordenamos y que habemos de prestar puntualísima satisfacción y con punición tan grande y pública en el que excediere, que quede corregido y sea presentáneo ejemplo, para que otro no falte.[104]

De tal manera, no era fácil que al menos en este caso de Nueva España, las cédulas reales quedaran en letra muerta. El ejemplo muestra camino para rastrear normas y su aplicación a

[100] Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. 10, Sec. 2, No. 11, Pág. 115.
[101] Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. 10, Sec. 3, Págs. 115-119.
[102] Peña Montenegro, Itinerario, Libro II, Trat. 11, Sec. 1-5, Págs. 259-266.
[103] Magro y Buenaventura Beleña (1788), Libro I, Tít. 3 De jure personarum, Págs. 97-98.
[104] Ortega Montañés (1685), No. 66, Pág. 23.

nivel regional y local en torno a violencias, vejaciones y maltrato a los indios en otros ámbitos de la América hispana.

A fines del siglo XVIII los autores de las mencionadas *Elucidationes*, al tratar de las personas, dedican a los indios varias páginas, conscientes de que sería un asunto del todo inmenso reseñar hasta sus tiempos lo tocante a todos los derechos "municipales", esto es, derechos propios de una ciudad y territorios dependientes, sobre la pacificación de ambas Américas, así como los derechos que favorecían la absoluta libertad de todos los indios. En consecuencia, recomiendan que las jóvenes generaciones tuvieran a la mano la *Política Indiana* de Juan de Solórzano. Con todo, por vía de ejemplo, citan algunas de las Leyes de Indias según la *Recopilación*, particularmente sobre el derecho de propiedad de sus fundos, sobre el trabajo necesario y concertado sin vejaciones, de manera que "ellos vayan con quien quisieren y por el tiempo que les pareciere, sin que nadie los pueda llevar ni detener contra su voluntad". Para el virreinato del Perú señalan la cédula real de 24 de noviembre de 1561 en que se ordena que los indios "vayan de su voluntad a las chacaras que quisieren y no sean detenidos en ello por fuerza con paga, ni sin ella".[105]

Siguiendo un comentario del mismo Solórzano Pereyra sobre la inobservancia de muchas ordenanzas dadas a favor de los indios, Magro y Buenaventura Beleña subrayan la libertad como facultad de hacer un hombre de sí lo que quisiere y a vivir dónde y con quién quisiere, "y esto no se compadece con tener a los indios forzados en casas y labranzas ajenas". Contra lo cual no vale ninguna prescripción. Y citan el aforismo "*non bene pro toto libertas venditur auro*" [No se vende bien la libertad ni por todo el oro]. Continúan citando un bando del virrey Matías de Gálvez promulgado por la Audiencia de México el 23 de marzo de 1785, que afirma la libertad de los indios de permanecer en sus tierras o de emigrar, así como evitar las vejaciones contra ellos o sus familias. Asimismo, se mencionan autos acordados, uno del virrey Marqués de Croix, promulgado el 21 de noviembre de 1767, sobre el trabajo en los obrajes, en las panaderías y tocinerías. Terminan con una real orden de Carlos III transmitida por el virrey Antonio Bucareli el 14 de julio de 1773, tendiente a suprimir el mal tratamiento a indios trabajadores.[106] Contrastan estas disposiciones con las amplias disertaciones sobre la esclavitud que siguen en las mencionadas *Elucidationes*, en que no aparece ninguna dada a favor de esclavos del Nuevo Mundo. Y desde luego, ninguna palabra acerca de la bárbara represión del Conde de Gálvez a raíz de los tumultos de 1767 por la leva forzada, la aumentada exacción tributaria y la violenta expulsión de los jesuitas.

Finalmente hay que tomar en cuenta la participación proactiva de los indios en litigios donde echan mano del derecho desde fechas tempranas y a lo largo del período virreinal. Litigios de diversa índole que en no pocos casos implican el rechazo a la violencia de que eran objeto, ya como comunidad, ya en lo individual, tal como lo ha expuesto Ana de Zaballa.[107]

---

105 Magro y Buenaventura Beleña (1788), Libro I, Tít. 3 De jure personarum, Págs. 97-98.
106 Magro y Buenaventura Beleña (1788), Libro I, Tít. 3 De jure personarum, Págs. 99-101.
107 Zaballa Beascoechea (2011), Págs. 45-68.

8. Balance historiográfico

Vamos a reseñar investigaciones historiográficas del último tercio del siglo XX y principios del XXI sobre la violencia en las Indias Occidentales. El balance muestra que tal violencia ha sido referida principalmente a la conquista y colonización, y mucho menos a la violencia interpersonal según la trataron canonistas y juristas como Pedro Murillo, que no se ocupó mayormente de la conquista y colonización. Por otra parte no está por demás recordar que la visión de este diccionario se ciñe a los siglos coloniales, quedando fuera el decurso del derecho canónico sobre la violencia desde las independencias de las colonias iberoamericanas hasta nuestros días.

Jean Fréderic Schaub introduce tres significados de violencia, en su contribucion al *Oxford Handbook of Atlantic History*: primero, la violencia en cuanto comportamiento dado en situaciones sociales cotidianas, como peleas, riñas, robos, atracos, violaciones. Un segundo significado se asocia con operaciones militares, ya sea entre soldados y milicianos opositores, ya sea el trato violento a civiles por parte de tropas indisciplinadas o desmovilizadas. Un tercer significado se relaciona con los métodos brutales que a veces se emplean para imponer la ortodoxia política o religiosa. Muchas experiencias históricas ejemplifican estas diversas nociones de violencia política: la represión de las poblaciones por parte de las autoridades después de los levantamientos locales; la imposición a través de métodos brutales de homogeneidad religiosa en comunidades y países; y el uso de la tortura como instrumento ordinario de un poder judicial. La mayor parte de los autores a que nos vamos a referir en este balance se ubican en el tercer significado de violencia.[108]

Luis Bustamante y Otero insiste en la figura del patriarcado durante las últimas décadas del periodo colonial en Hispanoamérica, para subrayar la situación de inferioridad de la mujer respecto al varón, como base y contexto de múltiples formas de violencia en el matrimonio y la vida doméstica, como la sevicia, esto es actos de crueldad contra la cónyuge, como golpes o lesiones de todo tipo, así como continuos insultos y presiones mortificantes que atentan contra la salud física y psicológica. En el capítulo 1 expone varios puntos de la legislación civil y canónica, sobre el matrimonio, así como algo de la doctrina tomista, extractándolos de otros autores. Expresamente menciona el Concilio de Trento, las *Siete Partidas*, *Leyes del Toro*; así como el *Corpus Iuris Canonici* sin mayores especificaciones.[109] Cecilia Lagunas y Marcela Correa Barboza proponen idéntico tema al de Luis Bustamante y Otero, pero referido a época anterior; no lo citan. Las referencias a fuentes jurídicas y canónicas consisten básicamente en las *Siete Partidas*, y el decreto *Tametsi* del Concilio de Trento; por otra parte, siguen a autores recientes de 1970 a 2019, algunos de los cuales hacen referencia a las mismas fuentes. De manera conclusiva sostienen "que el estupro y el matrimonio fueron formas reguladoras y mora-

[108] Schaub (2011), Cap. 7.
[109] Bustamante y Otero (2019).

lizadoras de la vida de las mujeres, la vida conventual tuvo este propósito también. Estas fueron formas de coacción política y jurídica para implementar un orden social / patriarcal".[110]

Un tema particular de interés relevante es el relativo a las políticas de conversión en el marco de la violencia en la conquista y la colonización en México novohispano. Ha sido expuesto últimamente por Ryan Dominique Crewe, quien sostiene que la conversión de los indios al cristianismo fue un cambio de afiliación religiosa, pero más como un proceso sociopolítico que como una transformación interior, pues se trataba de alianzas y afiliaciones externas de conveniencia: "A pesar de los actos violentos contra sus comunidades y las prácticas que los frailes promovían, un creciente número de indígenas en el centro de México llegaron a considerar el bautismo y la conversión como la parte menos abrumadora del colonialismo español, y con sus bautismos buscaban proteger a sus comunidades de los peores excesos de la violencia colonial". De tal manera la debatida frase evangélica *compelle eos intrare* (oblígalos a entrar) implicaba un ingreso por temor en que aparecen violentos actos de los misioneros y sus estudiantes, punto silenciado "por una historiografía enfocada en los avances lingüísticos y académicos de estas escuelas". En cuanto a referencias y análisis de fuentes jurídicas y canónicas sobre el tema de la conversión, el artículo es escaso. No muestra otras interpretaciones de la citada frase.[111]

En muchos casos las relaciones entre indios y administraciones coloniales oscilaron entre las medidas violentas y las vías diplomáticas, realidades que destacan Jiménez, Alioto y Villar. Hacen referencia a la esclavitud de los indios, así como a su prohibición, conforme al breve *Comissum Nobis* de Urbano VIII, 1639, en que se retoma la bula *Veritas Ipsa* de Pablo III que prohibía esclavitud de indios, 1537.[112] Una descripción pormenorizada de guerras y de personajes en el Nuevo Reino de Granada es la tesis de Luis Miguel Córdoba, donde expone la manipulación de los discursos sobre las guerras contra los indios en esa Audiencia a través de la sucesión de violencia y de prohibición de conquistas, así como los argumentos pragmáticos en defensa de la guerra; hay mínima referencia a los debates de teólogos y juristas sobre la guerra.[113] El manejo de una ideología justificativa de la dominación violenta es descrita por Hal Langfur, donde señala la utilización de una pedagogía coercitiva, sobre todo en la esclavitud, mediante el uso de la fuerza sobre indios y negros en especial; y denuncia que tales categorías de coerción fueron utilizadas por los portugueses como sancionadas por su monarca y por Dios.[114] Otra forma en que se pretendió justificar la violencia ha sido la conmemoración y ritualización de la misma violencia, a través de emblemas, como parte inevitable de los regímenes coloniales, como lo expone Federico Navarrete.[115]

Otra forma especial de violencia está vinculada al concepto de botín, despojo, rapiña, esto es, a una consecuencia derivada del sometimiento de los indios en actos violentos como la

110 Lagunas y Correa Barboza (2021), Pág. 71.
111 Crewe (2019), Págs. 949 y 965.
112 Jiménez / Alioto / Villar (2021).
113 Córdoba (2013).
114 Langfur (2020).
115 Navarrete (2020).

guerra, que dejaban un botín, uno de sus objetivos, que redituaba ganancias comercializables. Tales aspectos económicos de la conquista de Nueva España han sido tratados por Vitus Huber, que cita con frecuencia las *Siete Partidas*, pero no a Magro y Beleña.[116]

Casi la totalidad de publicaciones de fines del siglo XX y primeras décadas del XXI circunscriben el tema de la violencia a la conquista y la colonización de Iberoamérica. Varias realidades suelen mostrarse vinculadas: violencia, guerra, esclavitud y trabajo forzado. Robin Blackburn se extiende a toda América, ponderando diferencias respecto a la colonización francesa. Muestra esa violencia como totalitaria y las guerras coloniales encaminadas a una separación del Estado respecto de la sociedad civil. No se ocupa mayormente de fuentes jurídicas, pero señala los derechos naturales dados por Dios, así como derechos consuetudinarios.[117] Con referencia a disposiciones legales es el artículo de Bethany Aram y Rafael Ovando Andrade, donde aprovechan la obra *Teorías y leyes de la conquista*[118], en particular las *Leyes de Burgos* en relación a trabajos forzados, y las *Leyes Nuevas* de 1542 sobre encomienda.[119] Con datos cuantitativos Leticia Abad y Noel Maurer llevan a cabo un análisis socioeconómico estadístico de formas de trabajo: esclavitud, trabajos forzados, coerción, la mita, labores en minas, así como su vinculación con el sistema de encomiendas. Destacan la movilidad de los datos según lugares y tiempos; y aun cuando no hay desarrollo de aspectos del derecho, aluden a algunos de los principales cuerpos legales pertinentes, como las *Leyes Burgos* y las *Nuevas Leyes* de 1543.[120] Más circunscrito a un aspecto particular de la violencia laboral es el artículo de Ruth Pike. El término *violence* o *force* no aparecen, pero el concepto de violencia está implícito a lo largo del artículo. Utiliza no solo archivos de España y de América, sino también códigos y leyes de España, como las *Siete Partidas*, *Recopilaciones*, antiguas y nuevas, de leyes de España y de las Indias; también echa mano del *Discurso sobre las penas* de Manuel de Lardizábal.[121]

El artículo de Ida Altman es una narrativa de la revuelta del caribeño Enriquillo en la isla de Santo Domingo sobre el horizonte de la historiografía de los primeros años del establecimiento de españoles. Hay referencias a la violencia en tal establecimiento, así como al levantamiento y la represión, pero no es interés de la autora el aspecto jurídico ni canónico.[122] Referido también a los primeros años de la conquista y colonización en el Caribe es el trabajo de Gilberto da Silva, en el que va más allá de lo narrativo y aborda la polémica de Las Casas con Ginés de Sepúlveda, exponiendo la teología del misionero dominico contra la visión de salvajismo atribuida a los indios caribeños. Ellos conocían una religión natural, de manera que una tolerancia religiosa hubiera abierto la posibilidad de conductas no violentas.[123] También de temática local, pero de tiempo muy posterior, es el artículo de Robert Wasserstrom

116 Uber (2018).
117 Blackburn (1997).
118 Morales Padrón (1979).
119 Aram / Ovando Andrade (2017).
120 Abad / Maurer (2021).
121 Pike (1978).
122 Altman (2007).
123 Da Silva (2011).

(1980), en que subraya que los indios padecieron la pérdida del derecho a ser naturales, pero no da mayor explicación de este derecho.[124]

De severa crítica es el artículo de Wolfang Gabbert. Asegura que no se puede dudar que la violencia física fue característica constante del colonialismo español y portugués en América Latina. Admite variaciones según tiempos y regiones. Señala que la complicidad de indígenas en el sistema colonial no absuelve a los europeos en su responsabilidad por tal colonialismo. Llega a afirmar que las guerras de independencia fueron esencialmente conservadoras. Menciona a Las Casas, pero no a otros autores del tiempo, ni las *Leyes de Indias*, solo de paso las *Nuevas Leyes* de 1542.[125] De mayor amplitud geográfica es el artículo de Brian Sandberg; respecto a nuestro tema de violencia, de cara al derecho, se refiere a leyes de la guerra y leyes en la guerra: *ius belli* y *ius in bello*; pero no abunda en tales aspectos del derecho.[126]

Como se ha visto por los autores referidos, la invocación al derecho sea civil, sea canónico, es nulo en varios de ellos, y en otros se reduce a algunas de las *Leyes de Indias*, así como a las *Siete Partidas*; sin embargo, en varios se invoca el derecho natural, sea de manera explícita, sea de manera subyacente. Hay unas dos referencias al Concilio de Trento y otras dos a bulas papales sobre prohibición de la esclavitud de los indios. En cuanto a escritores de los siglos coloniales que aborden la violencia, la guerra y la esclavitud, Bartolomé de las Casas ocupa el principal lugar, cuando no el único. A pesar de los dos estudios citados sobre violencia en el matrimonio dentro de sociedades patriarcales, hacen falta estudios de violencia interpersonal como el homicidio y otras formas de criminalidad o delincuencia entre particulares, independientemente de la prepotencia de una etnia o un pueblo sobre otro. Llama, pues, la atención un trabajo sobre violencia interpersonal, aunque no referido al ámbito de Iberoamérica colonial, pero donde encontramos abundantes referencias no sólo al derecho, sino a una serie de autores, juristas y canonistas. Se trata de la tesis doctoral de Mikel Berraondo Piudo. En efecto, entre sus fuentes se hallan no solo las *Siete partidas*, la *Nueva recopilación de leyes*, la *Novísima recopilación de leyes de España*, y *Leyes de Navarra*, así como la *Política para corregidores y señores de vasallos, en tiempos de paz y de guerra* de Castillo Bobadilla, sino también Manuales de confesores, como los de San Antonino de Florencia, Martin de Azpilcueta, fray Antonio de Córdoba, fray Juan de Pedraza, fray Manuel Rodríguez Lusitano, Bartolomé de Medina, Martín Carrillo, Enrique de Villalobos, Benito Remigio de Noydens y Jaime de Corella.[127]

Una visión general sobre la legitimación de la violencia en el colonialismo de Hispanoamérica se encuentra en Mattew Restall, donde concluye partiendo de los principios de que todas las sociedades han sido violentas y que siempre se da la tendencia de una sociedad a juzgar a otra como más violenta. Esa tendencia ha dado origen, en el caso de América, a tres leyendas: la Leyenda Negra, la Leyenda Blanca y la Leyenda Roja. La Leyenda Negra se desarrolló en el mundo protestante signado por las rivalidades imperiales europeas, subrayando la violencia

124 Wasserstrom (1980).
125 Gabbert (2012).
126 Sandberg (2006), Págs. 21-22.
127 Berraondo Piudo (2012).

y crueldades de la conquista y colonización española y portuguesa; la Leyenda Blanca es la ficción de que los colonos protestantes eran más benignos e ilustrados que los católicos; la Leyenda Roja fue desarrollada por los españoles partiendo de que pueblos aborígenes de América eran propensos a depravaciones culturales no exentas de violencia, como los sacrificios humanos, incluido el canibalismo, así como a otras desviaciones como la idolatría y la sodomía. En vista de las tres leyendas y de innumerables trabajos consultados, Restall concluye que, dentro de la cultura española en general, y específicamente dentro de su cultura política y jurídica, existía una comprensión relativista de la violencia, como mecanismo válido y aceptable para ejercer la autoridad, comunicar la ortodoxia política y religiosa, restaurar el honor, castigar a los transgresores y corregir los agravios. Todo dentro de contextos y reglas, de manera que, si un acto de violencia transgredía esas reglas, a su vez podía ser objeto de la violencia legítima reparadora. Para los colonos europeos no era incompatible con una vida civilizada; de diversas maneras la violencia fue clasificada y ejercida como legítima y legitimadora, como la actuación de la civilización misma. Esta reflexión final de Mattew Restall contribuye no poco a repensar el sentido sociológico de la violencia; pero queda la puerta abierta al debate sobre derechos naturales más allá de relativizar todo en tiempos y lugares.[128]

Bibliografía

Fuentes primarias del corpus DCH

Acosta, José de, De promulgando Evangelio apud barbaros, sive de procuranda indorum salute, libri sex, Sumptibus Laurentii Anisson, Lugdvni, 1670.

Azpilcueta, Martín de, Manual de confessores y penitentes, en Casa de Andrea de Portonariis, Impresor de S. C. Magestad, Salamanca, 1557.

Hevia de Bolaños, Juan de, Curia Philipica, Primer tomo, Madrid, Oficina de Ramón Ruiz, 1797.

López de Tovar, Gregorio, Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices por la Real Academia de la Historia y glosadas por el Lic. Gregorio López del Consejo Real de Indias, Librería de Rosa y Bouret, París, 1861.

Murillo Velarde, Pedro, Cursus juris canonici, hispani, et indici in quo, juxta ordinem titularum decretalium non solum canonicae decisiones …, 3. Ed., Matriti, Typografhia Ulloae a Romane Ruíz, 1791 [1743].

Peña Montenegro, Alonso de la, Itinerario para parochos de indios …, En Madrid: Por Ioseph Fernández de Buendía, 1668.

Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias mandadas a imprimir, y publicar por la magestad católica del rey Carlos II, 4 Tomos, En Madrid, Por Iván de Paredes, 1681.

Solórzano Pereyra, Juan de, Política Indiana, 2 Tomos, Madrid, En la Imprenta Real de la Gazeta, 1776 [1648].

128 Restall (2020).

Fuentes primarias adicionales

Aquino, Tomás de, In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis: expositio. Editio iam exarata a M.-R. Cathala, retractatur cura et studio Raymundi M. Spiazzi, Romae: Marietti, 1950.

Aquino, Tomás de, Summa Theologiae, De Rubeis, Billuart, P. Foucher O.P. et aliorum notis selectis ornata, cum texto ex recensione leonina, Romae: Marietti, 1948.

Aristóteles, Metafísica, Estudio introductivo, análisis de los libros y revisión del texto por Francisco Larroyo, México: Porrúa, 1980.

Casas, Bartolomé de las, Brevísima relación de la destrucción de las Indias, Sevilla: Sebastián Trujillo impresor, 1552 (3ª. Ed., Barcelona: Fontamara, 1981).

Casas, Bartolomé de las, Del único modo de traer a todos los pueblos a la verdadera religión, Trad. Atenógenes santa María, México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

Colección de Cánones de la Iglesia Española, traducida con notas e ilustraciones por Juan Tejada y Ramiro, Tomo II, Concilio IV de Toledo, 57, Madrid: Imprenta de D. Anselmo Santa Coloma y Compañía, 1850.

Corpus Iuris Canonici, Editio Lipsiensis secunda, Pars prior Decretum Magistri Gratiani. Instruxit Aemilius Friedberg, Lipsiae: Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879. Reimpresión de New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd. Union, 2000.

Corpus Iuris Canonici, Editio Lipsiensis secunda, Pars secunda Decretalium Collectiones: Decretales Gregorii P. IX., Liber Sextus Decretalium Bonifacii P. VII., Clementis P. V. Constitutiones, Extravagantes tum viginti Ioannis P. XXII. tum Communes. Instruxit Aemilius Friedberg, Lipsiae: Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1881. Reimpresión de New Jersey: Lawbook Exchange, Ltd. Union, 2000.

Corpus juris canonici emendatum et notis illustratum. Gregorii XIII, pont. Max. Jussu editum, 4 Vols., Romae: In aedibus Populi Romani, 1582.

Corpus Juris Civilis academicum in suas partes distributum, usuique moderno it a accommodatum, Coloniae Allobrogum: Profiat apud Frates de Tounes, 1735.

Covarrubias Orozco, Sebastián de, Parte primera de la Lengua Castellana o Española, Madrid: Por Melchor Sánchez, 1674.

Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod primus edidit Henricus Denzinger et quod funditus retractavit, auxit, notulis ornavit Adolfus Schönmetzer, Barcelona: Herder, 1963.

Escriche, Joaquín, Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense con citas del derecho, notas y adiciones por el licenciado Juan Rodríguez de san Miguel, México: Galván, 1837.

Ferraris, Lucio, Prompta Bibliotheca canonica, juridico-moralis theologica partim ascetica, polemica, rubricistica, historica, Bolonia, 1746.

Magro, Santiago, Eusebio Buenaventura Beleña, Elucidationes ad quatuor libros Institutionum Imperatoris Justiniani opportune locupletatae legibus, decisionibusque Juris Hispani, Tomo IV, México: Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1788.

Murillo Velarde, Pedro, Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano, Trad. Alberto Carrillo Cázares [et al.], 4 Vols., Zamora: El Colegio de Michoacán – Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Derecho, 2004-2005.

Ortega Montañés, Juan, Ordenanzas, preceptos y direcciones con que el Señor Obispo de Michoacán previene los Curas Beneficiados, Doctrineros, Jueces Eclesiásticos, su estado y feligresía para el cumplimiento de las obligaciones que cada uno tiene, México: Juan de Ribera, 1685.

Quiroga, Vasco de (1965), Carta del Obispo Don Vasco de Quiroga al Consejo de Indias, escrita el 17 de febrero de 1561, en: Ponce, Manuel (Ed.), Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia, México: Jus, Págs. 155-158.

Quiroga, Vasco de (1985), Información en Derecho del Licenciado Vasco de Quiroga, sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias, Edición de Carlos Herrejón Peredo, México: Secretaría de Educación Pública.

Santa María, Guillermo de, Guerra de los Chichimecas (México 1575-Zirosto 1580), Edición crítica, estudio introductorio y notas por Alberto Carrillo Cázares, Zamora, El Colegio de Michoacán – El Colegio de San Luis, 2003.

Torquemada, Juan de, Monarquía Indiana, México, Porrúa, 1969.

Vera Cruz, Alonso de la, Sobre la conquista y los derechos de los indígenas, Trad. Rubén Pérez Azuela, México: Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1994.

Bibliografía secundaria

Abad, Leticia, Noel Maurer (2021), Forced Labor in Colonial Spanish America, en: Discussion papers series DP16467, Centre for Economic Policy Research, Págs. 1-33.

Aguayo Spencer, Rafael (1970), Don Vasco de Quiroga. Taumaturgo de la organización social, seguido de un apéndice documental, México: Oasis.

Altman, Ida (2007), The revolt of Enriquillo and the Historiography of Early Spanish America, en: The Americas, Vol. 63, No. 4, Págs. 587-614.

Aram, Bethany, Rafael Obando Andrade (2017), Violencia, esclavitud y encomienda en la conquista de América, 1513-1542, en: Historia Social, No. 87, Págs. 129-148.

Aranda Mendíaz, Manuel (2006), La protección de los indígenas en la Recopilación de Antonio de León Pinelo y en la Recopilación de Leyes de Indias de 1680, en: Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos, No. 12, Págs. 277-294.

Arenal Fenochio, Jaime del (2016), Historia mínima del Derecho en Occidente, México: El Colegio de México.

Berraondo Piudo, Mikel (2012), La violencia interpersonal en la Navarra moderna (Siglos XVI-XVII), tesis doctoral, Pamplona: Universidad de Navarra.

Biermann, Benno (1965), Der zweite Missionsversuch bei den Choles in der Verapaz (1672-1676), en: Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas – Anuario de Historia de América Latina (JbLA), No. 2, Págs. 245-256.

Blackburn, Robin (1997), The Making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern, 1492-1800, London / New York: Verso.

Bravo Ugarte, José (1960), Historia de México, Tomo II, La Nueva España, México: Jus.

Bustamante Otero, Luis (2019), Matrimonio y violencia doméstica colonial (1795-1820), Lima: Universidad de Lima, Fondo Editorial.

Cabrera, Cristóbal de (1965), De solicitanda infidelium conversione, en: Ponce, Manuel (Ed.), Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia, México: Jus, Págs. 129-155.

Campos, Leopoldo (1965), Métodos misionales y rasgos de Don Vasco de Quiroga según Cristóbal Cabrera, Pbro., en: Ponce, Manuel (Ed.), Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia, México: Jus, Págs. 107-155.

Carrillo Cázares, Alberto (2000), El debate sobre la guerra chichimeca 1531-1585. Derecho y política en la Nueva España, 2 Vols., Zamora: El Colegio de Michoacán – El Colegio de San Luis.

Córdoba Ochoa, Luis Miguel (2013), Guerra, Imperio y Violencia en la Audiencia de Santa Fe, Nuevo Reino de Granada. 1580-1620, Tesis doctoral, Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.

Crewe, Ryan Dominique (2019), Bautizando el colonialismo: Las políticas de conversión en México después de la conquista, en: Historia Mexicana, Vol. 68, No. 3, Págs. 943-1000.

Da Silva, Gilberto (2011), Mission und Gewalt im Reich Gottes. Das Beispel von Bartolomé de Las Casas (1484-1566), en: Schneider, Hans-Helmuth, Claudia Jahnel (Hg.), Dein Reich komme in aller Welt. Interkulturelle Perspektiven auf das Reich Gottes, Neuendettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Págs. 169-184.

Duve, Thomas (2011), La jurisdicción eclesiástica sobre los indígenas y el trasfondo del Derecho Canónico universal, en: Zaballa Beascoechea, Ana de (Ed.), Los indios, el Derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal, Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, Págs. 32-33.

Gabbert, Wolfang (2012), The longue durée of Colonial Violence in Latin America, en: Historical Social Research / Historische Sozialforschung, Controversies around the Digital Hunamities, Vol. 37, No. 3 (141), Págs. 254-275.

Gómez de Silva, Guido (1988), Breve diccionario etimológico de la lengua española, México: El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica.

Hanke, Lewis (1942), Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y Filipinas, en: Millares Carlo, Agustín (Comp.), México: Fondo de Cultura Económica (reimpresión 1977).

Heredia, Roberto (2008), Una aproximación al tratado de dominio infidelium et iusto bello de fray Alonso de la Veracruz, en: Tópicos, No. 34, Págs. 157-208.

Herrejón Peredo, Carlos (1987), Hidalgo. Razones de la insurgencia y biografía documental, México: Secretaría de Educación Pública.

Herrejón Peredo, Carlos (Ed.) (1984), Textos Políticos en la Nueva España, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Huber, Vitus (2018), Beute und Conquista. Die politische Ökonomie der Eroberung Neuspaniens, Frankfurt / New York: Campus Verlag.

Jiménez, Juan Francisco, Sebastián L. Alioto, Daniel Villar (2017), Violencias imperiales. Masacres de indios en las pampas del Río de La Plata (Siglos XVI-XVIII), en: Revista de Historia, No. 75, Págs. 127-154.

Jolivet, Régis (1976), Tratado de Filosofía. Tomo I, Lógica y Cosmología, Buenos Aires: Carlos Lohlé.

Konetzke, Richard (1953), Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810, Vol. 1 (1493-1592), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Lagunas, Cecilia, Marcela Correa Barboza (2021), Mujeres y violencia en el sistema jurídico patriarcal de la monarquía hispánica (S. XVI-XVII), en: La Aljaba, segunda época, Vol. 25, Págs. 63-72.

Langfur, Hal (2020), Race and Violence in Portuguese America, en: Antony, Robert, Stuart Carroll, Caroline Dodds Pennock (Eds.), The Cambridge World History of Violence, Vol. III: 1500-1800 CE, Cambridge University Press, Págs. 55-76.

Morales Padrón, Francisco (1979), Teoría y Leyes de la Conquista, Ed. Cultura Hispánica, Madrid.

Navarrete, Federico (2020), Intercultural Emblems of Violence in the Spanish colonisation of the Americas, en: Antony, Robert, Stuart Carroll, Caroline Dodds Pennock (Eds.), The Cambridge World History of Violence, Vol. III: 1500-1800 CE, Cambridge University Press, Págs. 591-611.

Pike, Ruth (1978), Penal Servitude in the Spanish Empire: Presidio Labor in the Eighteenth Century, en: Hispanic American Historical Review, Vol. 58, No. 1, Págs. 21-40.

Pizarro Zelaya, Antonio (2013), Leyes de Burgos: 500 años, en: Diálogos Revista Electrónica de Historia, Vol. 14, No. 1, Págs. 31-78.

Ponce, Manuel (Ed.) (1965), Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia, México: Jus.

Rabasa, José (2019), Las Casas 2016/2019. Conversión, etnocidio, violencia epistémica, en: Cuadernos de Literatura, Vol. 23, No. 45, Págs. 352-372.

Restall, Mattew (2020), Legitimised Violence in Colonial Spanish America, en: Antony, Robert, Stuart Carroll, Caroline Dodds Pennock (Eds.), The Cambridge World History of Violence, Vol. III: 1500-1800 CE, Cambridge University Press, Págs. 408-426.

Rojas, Donat (1999), Derecho político y derecho natural en América. La Junta de Burgos y el Requerimiento (1512), en: Revista de Derecho, Criminología y Ciencias Penales, No. 1, Págs. 123-137.

Ruiz, Elisa (1997), Cristóbal Cabrera, apóstol grafómano, en: Cuadernos de Filología Clásica, No. 12, Págs. 59-126 + I-VII documentos.

Sandberg, Brian (2006), Beyond Encounters: Religion, Ethnicity, and Violence in the Early Modern Atlantic World, 1492-1700, en: Journal of World History, Vol. 17, No. 1, Págs. 1-25.

Schaub, Jean-Frédéric (2011), Violence in Atlantic Sixteenth and Seventeenth Centuries, en: Canny, Nicholas, Philip Morgan (Eds.), Oxford Handbook of Atlantic History, Oxford: Oxford University Press, Págs. 113-129.

Warren, J. B. (1977), Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Wasserstrom, Robert (1980), Ethnic Violence and Indigenous Protest: The Tzeltal (Maya) Rebellion of 1722, en: Journal of Latin American Studies, Vol. 12, No. 1, Págs. 1-19.

Zaballa Beascoechea, Ana de (2011), Reflexiones en torno a la recepción del Derecho Eclesiástico por los indígenas de la Nueva España, en: Zaballa Beascoechea, Ana de (Ed.), Los indios, el Derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal, Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, Págs. 45-68.

Zaballa Beascoechea, Ana de (Ed.) (2011), Los indios, el Derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal, Madrid/ Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert.

Zavala, Silvio (1967), Los esclavos indios en la Nueva España, México: El Colegio Nacional.